تاریخِ پاکستان

قدیم دور

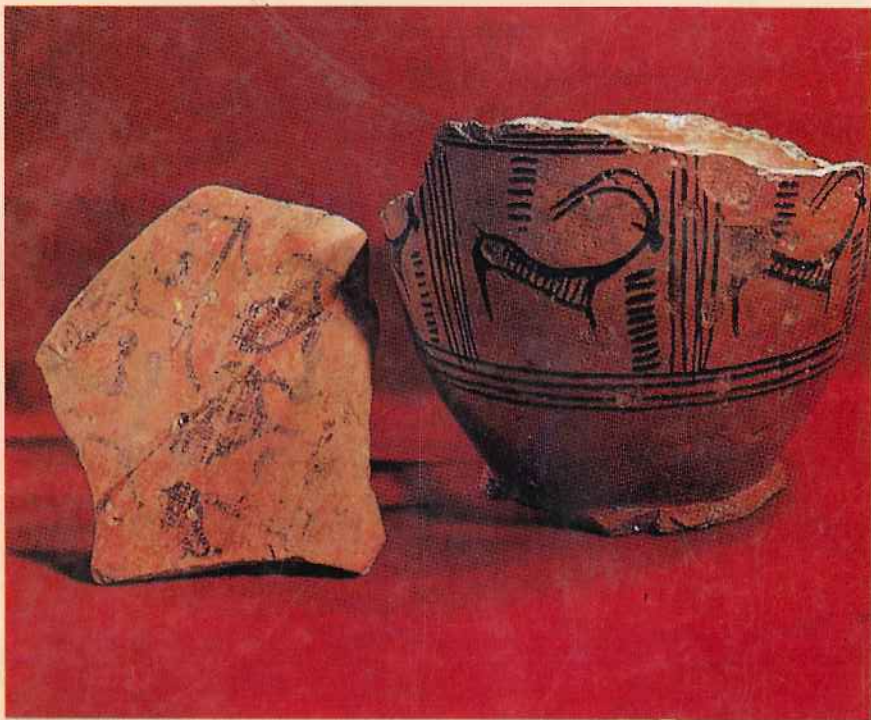
یحییٰ امجد

GOLDEN JUBILEE OF PAKISTAN

50

Years

1947-1997

Bareera Amjad.

تاریخِ پاکستان

(قدیم دور — زمانہ ماقبل از تاریخ)

پاکستان کی سرزمین پر آج سے پونے دو کروڑ سال پہلے "پوٹھوہار مانس" کے ظہور سے لے کر غاروں کے انسان، شکاری انسان، ابتدائی زراعت پیشہ کسان سلطنتوں اور وادیٔ سندھ کی تہذیب کے عروج و زوال سے ہوتے ہوئے قبائلی جمہوریتوں اور اُن کے وسیع سلطنت کی طرف سفر، ویش انقلابی ہلچل اور بدھ مت کے ظہور تک خطّۂ پاکستان میں انسان، اِنسانی سماج، سیاست، معیشت سائنس، فکر و فلسفہ، مذہب اور جُملہ نشیب و فراز کی ہمہ گیر تاریخ ——— پاکستان کی 'قبل تاریخ' ———!

یحییٰ امجد

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

شاندار ماضی کے وارث اور روشن مستقبل کے امین

پاکستانی عوام کے نام

بیا تا گُل بیفشانیم و مے در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشگافیم و طرحِ دیگر اندازیم

دیباچہ طبع دوم

پہلی بار جب یہ کتاب چھپ رہی تھی تو میں دل ہی دل میں ڈر رہا تھا کہ دیکھئے جس کام پر میں نے عمر عزیز کا ایک حصہ صرف کر دیا ہے وہ پاکستانی عوام کی پذیرائی کا شرف حاصل کرنے میں کامیاب ہوتا ہے یا نہیں۔ میری خوشی اور حیرت کی انتہا نہ رہی کہ جب یہ کتاب چھپ کر بازار میں آئی تو اسے راتوں رات ایک علمی کلاسیک کا درجہ حاصل ہو گیا۔ اہل نقد و نظر نے اس کی تعریف میں فیاضی کی انتہا کر دی اور نہ صرف ملک بھر میں بلکہ دنیا بھر میں پھیلے ہوئے پاکستانیوں کے محبت بھرے خطوط آنے شروع ہو گئے۔ اہل وطن کی اسی جوابی محبت کا یہ نتیجہ ہے کہ میں اس کتاب کی دوسری جلد مکمل کرنے میں بھی کامیاب ہو گیا ہوں اور اب اسی کے ساتھ زیر نظر کتاب کا دوسرا ایڈیشن بھی شائع ہو رہا ہے۔

تاریخ پاکستان قدیم عہد کی طبع دوم میں زیادہ تبدیلیاں تو نہیں کی گئیں لیکن کہیں کہیں املا کی غلطیاں یا عبارت یا طباعت کی غلطیاں درست کی گئی ہیں اور ایک آدھ جگہ ایک دو جملے تبدیل کئے گئے ہیں۔

اس کتاب نے پاکستان میں تاریخ نویسی میں ایک نئے رجحان کا آغاز کیا ہے اور اس کی اشاعت کے بعد بہت سی کتابیں اور مضامین اسی انداز میں لکھے گئے ہیں جو اپنی جگہ اس کتاب کے سائنسی، تجزیاتی طریق کار کی سچائی کا ثبوت ہیں۔

لاہور

۱۴ اگست ۱۹۹۴ء

یحییٰ امجد

تاریخِ پاکستان

(قدیم دَور — زمانہ ماقبل از تاریخ)

فہرست

پہلا حصّہ

عمومی تاریخ

پہلا باب

دوسرا باب

تیسرا باب

چوتھا باب

اِرتقائے آدم

دوسرا حِصّہ
پاکستان میں حجری دَور

پانچواں باب

چھٹا باب

آٹھواں باب

تیسرا حصّہ

پاکستان میں کانسی کا زمانہ اور غلام دار سماج

نواں باب

(۳) سوتکاکوہ

(۴) بالاکوٹ

۴ - عمومی خصوصیات

۵ - سندھ تہذیب کی پہچان

۶ - دفاع، فوج اور جنگی اسلحہ

۷ - تجارت، ٹرانسپورٹ، مذہب

۸ - صنعت، فنون، دستکاریاں :

(۱) مُہریں

(۲) مجسّمے

(۳) تانبے اور کانسی کی مصنوعات

(۴) مٹّی کی اشیاء :

(ا) مُورتیاں

(ب) برتن

(ج) منکے

(د) متفرق

۹ - اوزان اور پیمانے

۱۰ - پلّی :

(۱) مرتبان کا نشان

(۲) تیزے، بلّم یا تام کا نشان

(۳) بوجھ اُٹھانے والے نشان

(۴) سہاگے کا نشان

دسواں باب

چوتھا حصّہ

پاکستان میں لوہے کا زمانہ، آریاؤں کی آمد اور پھیلاؤ

آریائی اقتدار کا زمانہ

گیارھواں باب

بارھواں باب

تیرھواں باب

چودھواں باب

اٹھارھواں باب

انیسواں باب

پیش لفظ

یہ کتاب میری گزشتہ دس سال کی تحقیق و جستجو کا نتیجہ ہے۔ ابتداء میں مَیں نے پاکستان کی قدیم تاریخ کو جاننے اور سمجھنے کی غرض سے مطالعہ شروع کیا تھا۔ پھر وقت کے ساتھ ساتھ ذوق و شوق بڑھتا گیا۔ اس مطالعے کے دَوران بے شمار ایسی دلچسپ حقیقتیں مُجھ پر منکشف ہُوئیں جن سے مجھے خیال پیدا ہُوا کہ اپنے قارئین کو بھی اِس مطالعے میں شریک کروں۔

کوئی بھی مورخ ـــــ چاہے وہ معروضیت کا کوئی سا بھی معیار اپنے لیے مقرّر کر لے ـــــ اپنے کسی نہ کسی مخصوص نقطۂ نظر سے ماوراء نہیں ہو سکتا۔ یہ کہنا کہ کوئی خالص یا مطلق معروضیت ہو سکتی ہے جس میں کوئی زاویۂ نگاہ نہ ہو، ایک مابعدالطبیعاتی سی بات ہے۔ میرے مطالعے کے دوران بھی سائنسی طریق کار کے علاوہ ایک زاویہ ضرور رہا ہے۔ اور وہ زاویہ پاکستان اور پاکستانی عوام کا ہے۔ ارضِ پاکستان، اس کے سماج، اس کے عوام کی تاریخ کا مطالعہ اس زاویے سے پہلے شاید اس طرح نہیں ہُوا۔ یہ اس سلسلے کی پہلی کوشش ہے۔

ماقبل از تاریخ کے زمانوں سے لے کر عہدِ حاضر تک اس کوشش کو لے جانا ہی میری زندگی کا وہ پُرجوش مقصد ہے جو مجھے نامساعد حالات میں کام کرنے کا حوصلہ دیتا ہے۔

ہزاروں صفحات پر پھیلے ہُوئے متنوع مواد کے مطالعے کے دوران مُجھ پر صرف حیرت انگیز علمی انکشافات کے لمحے ہی نہیں آئے بلکہ کئی بار جذباتی لمحات بھی آئے۔ اور دس سال کا یہ طویل

سفر میرے لیے صرف علمی ہی نہیں جذباتی سفر بھی رہا ہے۔ البتہ میں نے تاریخ کی تعبیر و تشریح کرتے وقت جذبات کے معاملے کو الگ تھلگ رکھنے کی کوشش کی ہے

قبل از تاریخ کے سماج کی اندرونی حرکیات کی تشخیص کرتے وقت بے شمار مقامات ایسے آتے ہیں جہاں میں نے جیّد مورخین کے کلاسیکی نقطہ ہائے نظر سے اختلاف کیا ہے۔ جگہ جگہ چھوٹی چھوٹی باتیں ایسی ہیں جو مل کر مجموعی طور پر اس مطالعے کو ایک مختلف مفہوم کا حامل بنا دیتی ہیں جو مغربی بورژوا، غیر ملکی سرپرستانہ، آباد کارانہ، ماورائے جغرافیہ یا کسی اور زاویے سے الگ پاکستانی عوامی زاویہ بن جاتا ہے۔ یہی اس کتاب کی وجہ جواز ہے۔

اس کتاب کی تیاری میں بلا مبالغہ لاتعداد دوستوں نے مختلف نایاب کتابیں اور دوسرا مواد فراہم کرنے کے سلسلے میں میری مدد کی ہے۔ میں ان سب کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ بہت سے دوستوں نے بار بار اس کتاب کے بارے میں گفتگو کر کے میری حوصلہ افزائی کی، میں اُن کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں۔

خاص طور پر میں نیاز احمد صاحب کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ اگر اُن کی پُر خلوص محبت مسلسل میرے ساتھ نہ ہوتی تو یہ کام کبھی پایۂ تکمیل کو نہ پہنچتا۔

تاریخ کے حقائق تو اپنے ہیں البتہ ان کی تعبیر کرنے کی جسارت میری ہے!

یحییٰ امجد

۵۱۷۔ جہاں زیب بلاک،

علامہ اقبال ٹاؤن، لاہور

۱۴۔ اگست ۱۹۸۸ء

پہلا باب

فلسفۂ تاریخ

(مطالعۂ تاریخ کے دو طریقے)

بنیادی سوال

مطالعہ چاہے تاریخ کا ہو یا انسانی علوم و فنون کا یا کائنات، اشیاء، مظاہر، حقائق اور تصورات و خیالات میں سے کسی بھی دوسری چیز کا، اُس کے طریق کار کا دامن فلسفے کے اس بنیادی سوال سے بندھا ہوا ہے کہ آیا مادّہ انسانی خیال سے باہر اپنے طور پر موجود ہے یا وہ محض انسانی خیال کی پیداوار ہے؟ دنیا میں موجود جو کچھ بھی ہے وہ یا تو مادّہ ہے یا خیال۔ یعنی یا تو کوئی چیز ہے جو انسانی شعور سے باہر اپنا آزاد وجود رکھتی ہے یا پھر کوئی تصور، کوئی خیال، عقیدہ یا نظریہ ہے جو انسانی ذہن میں جنم لیتا ہے۔ بنیادی سوال یہ ہے کہ مادّے اور خیال میں باہمی تعلق کیا ہے؟ کیا مادّہ خیال کو جنم دیتا ہے یا خیال مادّے کو؟ اسی سوال کے جواب سے وہ دو مشہور عالمی نقطہ ہائے نظر جنم لیتے ہیں۔ جن کی سارے علوم و فنون اور ساری انسانی کاوشوں میں کارفرمائی ہے ممکنہ طور پر اس سوال کے جواب صرف دو ہو سکتے ہیں۔ یعنی ایک تو یہ کہ مادّہ اپنا آزاد وجود رکھتا ہے اور خیال نے مادّے سے جنم لیا ہے۔ پھر ان کا باہمی تفاعلی رشتہ بھی ہے، ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے کا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل چیز خیال ہی ہے۔ اور مادّہ خیال کی پیداوار ہے۔ اگر خیال نہ ہو تو مادّہ بھی نہ ہو۔ یہ دونوں موقف ان دو مشہور جملوں میں بھی بیان کئے گئے ہیں۔ پہلا یہ کہ "میں ہوں۔ اس لئے میں سوچتا ہوں" اور دوسرا یہ کہ "میں سوچتا ہوں۔ اس لئے میں ہوں"۔ پہلا نقطۂ نظر مادّی یا سائنسی ہے اور دوسرا عینیت پرست۔ تیسرا کوئی سا موقف بھی جو وضع کیا جائے وہ درحقیقت انہی دو میں سے کسی ایک کی

ذیل میں آئے گا۔ عموماً تیسرا ہر موقف عینیت پرست، ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ جو نقطۂ نظر سائنسی اور عینیت پرست دونوں نقطہ ہائے نظر کی نفی کر کے یا اُن کے امتزاج سے تیسری راہ نکالتا ہے، وہ دراصل صرف سائنسی نقطۂ نظر ہی کی جزوی یا کُلّی طور پر نفی کرتا ہے۔ اور اس کی جگہ کوئی تازہ دم عینی فلسفہ تراشنے کی کوشش کرتا ہے۔

ان دونوں فلسفوں کی کشمکش انسانی سماج کے آغاز سے اب تک انسانی عمل اور فکر کے ہر شعبے میں جاری و ساری ہے۔ سماجی علوم میں تو یہ کشمکش نمایاں اور نظر آنے والی ہوتی ہے۔ لیکن خالص سائنسی علوم میں بھی سائنسی نقطۂ نظر کے ساتھ ساتھ عینی نقطۂ نظر کو کسی نہ کسی شکل میں برقرار رکھنے کی کوششیں کی جاتی ہیں۔ اور خود سائنس کو سائنسی نقطۂ نظر کی نفی کے لئے بھی استعمال کرنے کی کوششیں روا رکھی جاتی ہیں۔

سائنسی نقطۂ نظر کا استدلال یہ ہے کہ انسانی ترقی کے موجودہ مرحلے پر انسانی علم کائنات کے ماضی کو جاننے کے سلسلے میں جتنا بھی قدیم ترین وقت تک کسی یقین کے ساتھ پہنچا ہے، تب سے کائنات وجود رکھتی ہے۔ یعنی مادّہ خارج میں وجود رکھتا ہے۔ اور اس کا وجود کسی بھی فردِ بشر کے خیال کا مرہونِ منت نہیں۔ بلکہ از خود ہے مادّہ شروع سے ہے، اس کو کسی نے جنم نہیں دیا۔ اب تک سائنس سے یہ ثابت نہیں ہوا اور نہ سائنسی ترقی کے موجودہ مرحلے پر یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ مادّہ کسی وقت پیدا ہوا ہو۔ لہٰذا یہ بحث کہ مادّہ کب سے ہے، کیوں ہے، اس کو کس نے جنم دیا، غیر ضروری اور لاحاصل ہے۔ حقیقت صرف اتنی ہے کہ مادّہ ہے۔ اور مادّے کے اندر تضاد (وحدتِ اضداد) ہے۔ اس تضاد کی وجہ سے حرکت ہے۔ یہ تضاد اور حرکت اُس کے ناگزیر ارتقاء کی بنیاد ہیں۔ توانائی بھی مادّے ہی کی ایک شکل ہے۔ مادّہ کسی شے کو جنم نہیں دیتا۔ فقط اپنی شکل تبدیل کرتا ہے۔ مادّے کے علاوہ کچھ بھی موجود نہیں۔ خیال خود مادّے کی کروڑوں سالوں پر محیط نشوونما کی پیداوار ہے۔ مادّے کی تاریخی نشوونما نے انسانی دماغ کو جنم دیا۔ جو مادّے کی اعلیٰ ترین شکل ہے۔ اور انسانی دماغ خیال کو جنم دیتا ہے۔ مگر از خود نہیں۔ جس طرح جگر صفرا پیدا کرتا ہے۔ بلکہ خارجی حقائق سے مواد حاصل کر کے دماغ اُسے ایک ترتیب دیتا ہے۔ اور تخلیق و ایجاد سے کسی خیال کو جنم دیتا ہے۔ خیال پھر مادّے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اور اُسے تبدیل کرتا ہے (یہ اثر مثبت بھی ہو سکتا ہے اور بعض اوقات منفی بھی) یوں مادّہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور خیال ثانوی۔ مادّہ قدیم ہے اور خیال حادث۔ مادّہ اصل ہے اور خیال اُس کی تخلیق۔ لیکن مادّے اور خیال کا باہمی اثر انگیزی اور اثر پذیری کا اٹوٹ رشتہ بھی ہے۔

کائنات کی تمام اشیاء کا ایک دوسرے سے تعلق ہے۔ یہ سب ایک سلسلۂ عمل کے ذریعے باہم مربوط

ہیں۔ یہی قاعدہ انسانی سماج اور انسانی تاریخ پر بھی صادق آتا ہے۔ اندرونی تضاد کی بنیاد پر خارجی اثرات کی مدد سے کوئی بھی شے تبدیلی سے دوچار ہوتی رہتی ہے۔ شروع شروع میں تبدیلی مقداری ہوتی ہے۔ لیکن بعد میں بہت زیادہ مقداری تبدیلی واقع ہو جانے کے بعد ایک جست کے ذریعے اشیاء ایک کیفیتی تبدیلی سے دوچار ہوتی ہیں۔ جیسے پانی کو گرم کرتے جائیں تو ایک مرحلے تک گو اس کی حرارت میں اضافہ ہو گا لیکن یہ محض مقداری تبدیلی ہو گی۔ پانی قدرے گرم ہو گا مگر پانی ہی رہے گا۔ اُس کی ماہیت میں کوئی تبدیلی نہ ہو گی۔ کافی حرارت کے بعد پانی میں اچانک کیفیتی تبدیلی ہو گی اور وہ پانی سے ہوا (بھاپ) میں تبدیل ہو جائے گا۔ اب اُس کے خواص تبدیل ہو جائیں گے۔ تبدیلی کا یہی اصول مادّے کی حرکت اور سماج اور تاریخ کی حرکت پر صادق آتا ہے گو کہ سماجی علوم سائنسی علوم کی طرح سو فیصد متعین اور دو جمع دو چار کی طرح ریاضیاتی نہیں ہوتے تاہم سماجی قوانین کا جوہر وہی ہے جو مادّے کے مذکورہ بالا قانون سے عبارت ہے۔

تاریخ انمل بے جوڑ واقعات، بادشاہوں یا دیگر افراد کی زندگیوں اور اتفاقات و حوادث کے مجموعے کا نام نہیں۔ بلکہ یہ مادّی حالات کے ارتقاء کے شانہ بشانہ سبب اور نتیجے کے رشتے سے جنم لینے والے قابلِ فہم اور مربوط حالات کا ارتقاء ہے۔ تاریخ اتفاقات سے جنم نہیں لیتی۔ تاریخ سازش سے نہیں بنتی۔ یہ اندرونی مادّی حقائق کی جائز تخلیق ہوتی ہے۔ تاریخ اپنے آپ کو نہیں دہراتی۔ یہ ارتقائی تبدیلی سے دوچار ہوتی ہے۔ ایک مرحلے پر آ کر اس میں کیفیتی تبدیلی آ جاتی ہے اور انسانی ارتقاء کا ایک عہد ہمیشہ کے لئے گزر جاتا ہے۔ کبھی واپس نہ آنے کے لئے۔ یہ تصوّر کہ وقت اور مقام کے فرق کے باوجود حالات اپنے جوہر میں جوں کے توں رہتے ہیں۔ عینیت پرستی ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ چیزوں کا اور حالات کا جوہر بدل جاتا ہے۔ قدیم ترین انسانی سماج اور موجودہ زمانے میں فرق صرف یہ نہیں کہ سائنس کی ترقی ہو گئی ہے۔ عظیم الشان عمارات بن گئی ہیں اور مشینیں آ گئی ہیں بلکہ یہ ہے کہ انسان بھی تبدیل ہو گیا ہے۔ انسانی سماج کا جوہر تبدیل ہو گیا ہے۔ سماجی نظام بدل گیا ہے۔ اور انسانی رشتے اور شرفِ انسانی بھی ایک کیفیتی فرق سے دوچار ہو کر تبدیل ہو چکا ہے۔ روما الکبریٰ کے غلام میں اور آج کے پاکستان کے ایک مزدور میں فرق ظاہری نہیں باطنی ہے۔ یہ فرق زمین اور آسمان کا فرق ہے۔

تاریخ کی حرکت ارتقائی ہے اور ایک مرحلے پر انقلابی ہے۔ یہ مادّی حالات کی ترقی کا براہ راست نتیجہ ہے یہ انسانی خواہشات سے آزاد اور عظیم انسانوں کی کاوشوں سے بے نیاز سماجی قوانین کے تحت اپنی سمت میں سفر کر رہی ہے۔ انسان اس سمت کا ساتھ دینے پر مجبور ہے۔ تاریخ کی آگے کو حرکت ناگزیر اور اٹل ہے۔ اس کا رخ پیچھے کو موڑنا

ممکن نہیں اور اس کی مخالفت سے اس کی رفتار پر معمولی سا اثر تو ڈالا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کی حرکت کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک جبریت ہے۔ انسان اپنی کوشش سے سماجی قوانین کو ختم نہیں کر سکتا۔ سماجی قوانین کی مخالفت میں انسان کی ہر کوشش لاحاصل ہے۔ ہاں سماجی قوانین کے مطابق عمل کر کے تاریخی ارتقا کی رفتار کو تیز کرنا ممکن ہے اور اسے بے انتہا ترقی دینا بھی ممکن ہے۔ بنی نوع انسان کی یہ بھی ایک جبریت ہے کہ وہ سماجی قوانین اور اُن سے جنم لینے والی تاریخ کی ترقی پسند حرکت کا ساتھ دے۔ اب تک کی تاریخ یہی ثابت کرتی ہے۔

سماج کے قوانینِ ارتقا سے انکار کا مطلب ہے تاریخ کو سمجھنے کے سائنسی نقطۂ نظر سے انکار۔ اور اس کا مطلب ہے اس بات کے لئے راہ ہموار کرنا کہ تاریخ چند اتفاقات کا نتیجہ ہے یا جو کچھ کاتبِ تقدیر نے لکھ دیا ہے، وہی بغیر کسی سبب کے اچانک خوش قسمتی سے یا شومیٔ تقدیر سے ہوجاتا ہے۔ اس کا مقصد انسانی مستقبل کی بہتری کے لئے شعوری کوششوں کو لاحاصل ثابت کرنا بھی ہے۔ کیونکہ ہونا تو وہی ہے جو پردۂ غیب سے ہوتا ہے۔ پھر انسانی کوششوں کا کیا فائدہ ہے۔ یہ نقطۂ نظر عینیت پرستانہ ہے۔

سماج میں تبدیلی لازمی ہے۔ اس کی وجہ اس کے اندر کارفرما تضادات ہیں۔ ان تضادات کا ارتقا اُسے ایسے مرحلے پر لے آتا ہے جب تبدیلی لازمی ہوجاتی ہے۔ یہ تاریخی ضرورت ہوتی ہے۔ سماجی قوانین کا اظہار عوام کے عمل میں ہوتا ہے۔ اور عوام اپنے عمل سے تاریخ کو تبدیل کرتے ہیں۔ عوام ہی تاریخ کے خالق ہوتے ہیں اور عوام ہی تاریخ کے ہیرو ہوتے ہیں۔ کچھ افراد جنہیں تاریخ میں شہرت و عزت کے بلند مقام پر بٹھایا جاتا ہے اور جن کو تاریخ ساز، نجات دہندہ اور گمراہوں کو راہ دکھلانے والا کہا جاتا ہے۔ جو کامیابی سے تاریخ کو تبدیل کرنے میں حصہ لیتے ہیں، اُن کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ وہ تاریخی ضرورت کا ساتھ دیتے ہیں۔ سماج کے آگے بڑھانے والی قوتوں کی حمایت کرتے ہیں اور عوام کی امنگوں کی ترجمانی کر کے میدانِ عمل میں عوام کے جوش اور جذبے کا ساتھ دیتے ہیں۔ وہ عوام کے بہترین خیالات اور جذبات کی تائید کر کے اُن کی تشکیل و تعمیل کے لئے جدوجہد کر کے اُن کے ہیرو بن جاتے ہیں۔ لیکن درحقیقت تاریخ کا پہیہ تو عوام ہی دھکیل رہے ہوتے ہیں۔ اصل ہیرو تو عوام ہی ہوتے ہیں۔

تاریخ کا سفر نہ تو دائرے میں ہے کہ گھوم پھر کر انسان وہیں آجاتا ہے۔ جہاں سے چلا تھا۔ جیسا کہ عینی فلسفی اور دانشور تصور کرتے ہیں۔ اور نہ یہ خطِ مستقیم میں ہوتا ہے کہ جس میں ماضی کے تجربات اور حقائق حال اور مستقبل سے قطعی کوئی تعلق نہ رکھتے ہوں۔ اس کی مثال ایک گھنگھرال کی سی ہے جو دائرے میں بھی ہے اور اوپر بھی چڑھتا جاتا ہے

جب انسان ایک دائرہ پورا گھوم کر آتا ہے تو گو بظاہر وہ اُسی جگہ آجاتا ہے۔ جہاں سے چلا تھا لیکن درحقیقت وہ اُس جگہ سے کافی اوپر ہوتا ہے۔ اور یہ مقام اپنے جوہر میں پہلے مقام سے مختلف ہے۔ لہذا تاریخ کے سفر میں تبدیلی مقداری یا سطحی اور ظاہری نہیں بلکہ کیفیتی اور گہری اور باطنی ہے۔

تبدیلی کی نوعیت کو ماپنے کا ایک سادہ اور عام فہم پیمانہ حاکم اور محکوم طبقات کے درمیان قانونی اور حقیقی تعلق بھی بنایا جا سکتا ہے۔ مثلاً رومۃ الکبریٰ کے قدیم غلام داری سماج یا چین کے قدیم غلام داری سماج میں مالک کو غلام کی زندگی اور موت پر قانوناً اختیار تھا۔ اور مالک اُسے جب چاہے قتل کر سکتا تھا۔ دنیا بھر میں یہی دستور تھا یہ الگ بات کہ مالک اپنے گھروں میں غلاموں کے ڈر سے سہمے ہوئے رہتے تھے اور غلاموں کو زنجیروں سے باندھ کر رکھتے تھے۔ اور وقتاً فوقتاً اُن میں سے بہت سوں کو چُن چُن کر قتل کرتے رہتے تھے۔ تاکہ وہ قابو میں رہیں۔ غلاموں نے ہر ملک میں عظیم بغاوتیں کیں اور اس سماج کی اینٹ سے اینٹ بجا دی) لیکن بعد میں جاگیرداری نظام کے تحت جاگیردار کو مزارع یا دستکار (کمی۔ سیپی) کی زندگی اور موت پر قانونی حق حاصل نہیں رہا تھا۔ اور مزارع اور دستکار کی زندگی غلام کے مقابلے میں قانوناً محفوظ تھی۔ مزارع کی محکومی اور غلام کی محکومی میں فرق ظاہری اور معمولی نہیں بلکہ باطنی اور عظیم فرق تھا۔ اسی طرح جاگیرداری سماج میں محکوم طبقات، بالخصوص دستکار کو اپنی معاشیات کے انتخاب کی آزادی نہیں تھی۔ پیشہ تبدیل کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ ترکھان کا بیٹا ترکھان اور حجام کا بیٹا حجام ہی ہو سکتا تھا۔ برِصغیر میں تو پیشے کو ذات میں تبدیل کر دیا گیا تھا۔ اور دستکار کو شرفِ انسانی سے محروم رکھا گیا تھا۔ جب کہ جاگیردار اور دیگر حاکم طبقات کی نسلی برتری تسلیم کی گئی تھی۔ اس کے مقابلے پر سرمایہ دارانہ نظام میں زیر دست طبقات کے ہر فرد کو ذاتی پیشے کے انتخاب کی آزادی ہے۔ ذات پات کا تصور ایسے سماجوں میں سے مفقود ہو چکا ہے اور ایک خاکروب کا بیٹا ڈاکٹر اور انجنیئر اور جو چاہے بن سکتا ہے۔ اُس کا احترام بھی اتنا ہی ہے جتنا کسی دوسرے کا۔ یورپ کے مزدور کو یونین بنانے کا اور اپنے مطالبات کے لئے احتجاج کرنے کا قانونی حق حاصل ہے۔ اور مل مالک یا وزیراعظم اور صدر کے ساتھ میز پر بیٹھ کر سودے بازی کر سکتا ہے۔ امریکہ کا ایک مزدور لیڈر صدر امریکہ کو بحث کی میز پر گرمیٔ گفتگو کے دوران "شٹ اپ" کہہ سکتا ہے۔ اور حکومت اُسے نظر انداز کرتی ہے۔ آج کے اس مزدور کا مقام عہد اکبری کے "دربار کی چوہڑی" سے کئی درجے بلند ہے ایک طرف مزدور کا اپنا ذہن اطاعت پسندی سے آزاد ہے اور دوسری طرف اونچے طبقات کو یہ جرأت نہیں کہ اُس سے غلامانہ سلوک کر سکیں۔

سماجی قوانین کیا ہیں

سماج ایک ساکن و جامد چیز نہیں۔ اس کے اندر حرکت ہے۔ جو ہر دم اسے ایک نئی تبدیلی کی طرف لے جا رہی ہے۔ یہ حرکت سماج کی نشوونما ہے۔ سماج کی نشوونما ارتقائی ہے۔ یہ سادہ سے پیچیدہ کی طرف، خراب سے بہتر کی طرف اور ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہے۔ سماج کا نشوونما اتفاق سے بغیر کسی اصول اور قاعدے کے الل ٹپ نہیں ہوتا۔ اس کے اپنے قوانین ہیں۔ ایسے قوانین جن کو محنت، غور وفکر اور مطالعے سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اور سمجھنے کی ضرورت بھی ہے تاکہ انسان اپنے عمل کو ان قوانین کی مطابقت میں ترتیب دے کر بہتر معاشرے کو جنم دے سکے۔ عینیت پرست مکاتب فکر سماجی قوانین کو تسلیم نہیں کرتے۔ اُن کے خیال میں دنیا اور تاریخ اتفاقات اور حادثات کا مجموعہ ہے اور یہ ناقابلِ فہم ہے۔ تاریخ کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ تاریخ کے سفر میں کوئی منطق نہیں ہے۔ لہٰذا انسان مستقبل پر اثر انداز نہیں ہو سکتا ہے۔ سماجی نفسیات کے ماہرین سماجی نشوونما کو فرد کی جبلت، اُس کی خواہشات، اُس کے تحت الشعور، لاشعور اور دوسری باطنی چیزوں پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ اور اُن کے خیال میں فرد کے باطن اور سماج کا باہمی تعامل کا کوئی رشتہ نہیں۔ اور اگر کوئی ہے بھی تو یہ رشتہ سماجی نظام کے معروضی قوانین کی پیداوار نہیں ہے۔ اس طرزِ فکر کا منطقی انجام نراج اور جبریت پرستی پر ہوتا ہے۔

حیاتیات کے قوانین کے تحت سماج کی تشریح کرنے والے یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ کوئی سماجی قوانین ہوتے ہیں۔ لیکن وہ ان قوانین کو حیاتی سطح تک گرا دیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ لازمی طور پر نسل پرستی اور بقائے اصلح کو تسلیم کرنا ہے اور جس کی لاٹھی اُس کی بھینس کے انجام تک پہنچنا ہے۔

خُرد سماجیات یا تجربی سماجیات گو کہ بظاہر سماج کا خُرد بینی مطالعہ کرتی ہے۔ لیکن سماج کی حرکت کے بنیادی اور بڑے قوانین کو نظر انداز کرتی ہے۔ اس کا منطقی نتیجہ وجود کی دنیا میں مگن رہنا اور حال سے لذت اندوزی ہے۔ یعنی حال کو درست سمجھنا۔ ان لوگوں کا فلسفہ تجربیت پسندی کی ذیل میں آتا ہے۔

سماج کے اصل اور حقیقی قوانین یہ ہیں کہ سماج کی ساخت کی بنیاد — سماجی ڈھانچے کی بنیاد خیالات پر نہیں بلکہ مادّی حقائق پر ہے۔ سماج کی مادّی بنیاد "اُس سماج میں مروج "طرزِ پیداوار" ہے۔ انسان زندہ رہنے کے لئے کچھ مادّی ضرورتوں کا محتاج ہے۔ ان مادّی ضرورتوں کو پیدا کرنے کے لئے وہ جو طرزِ پیداوار اختیار کرتا ہے وہی سماج کے تانے بانے کا تعیّن کرتا ہے۔ طرزِ پیداوار دو چیزوں کا مجموعہ ہے: پیداواری قوتیں اور پیداواری

تعلقات۔ پیداواری قوتوں سے ایک تو وہ اشیاء، مشینیں اور ہتھیار مراد ہیں جو کسی بھی قسم کی زرعی یا صنعتی یا دیگر مادّی پیداوار کو جنم دیتے ہیں۔ اور دوسرے وہ انسانی ہاتھ ہے جو ان اشیاء کو حرکت میں لاتا ہے۔ پیداوار میں مصروف عوام پیداواری قوت کا اہم ترین عنصر ہیں۔ چونکہ پیداوار کا عمل انسان انفرادی طور پر نہیں بلکہ سماج کے تانے بانے کے اندر رہ کر اجتماعی طور پر کرتا ہے اس لئے مخصوص پیداواری قوتیں، مخصوص پیداواری تعلقات کو جنم دیتی ہیں۔ مثلاً قدیم شکاری سماج میں جب انسان بستیاں بنا کر نہیں رہتا تھا بلکہ گروہوں کی شکل میں خانہ بدوش زندگی گزارتا تھا تو انسان کا رشتہ بھائی چارے کا تھا۔ کیونکہ انسان کی واحد دولت شکار کردہ جانور تھے۔ جن کا ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اور اس لئے ارتکازِ دولت نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے امیر اور غریب کی تفریق بھی نہیں ہو سکتی تھی۔ جب انسانی محنت کے نتیجے میں پیداواری قوتوں نے ترقی کی۔ کھیتی باڑی شروع ہوئی۔ اناج ذخیرہ ہونے لگا، تو تقسیمِ محنت وجود میں آئی۔ سماج کے تعلقات پیچیدہ ہونے لگے۔ کاشت کار، چرواہے، دستکار اور تاجر کے علیحدہ طبقے وجود میں آئے اور اُن کے باہمی تعلقات بھی۔ یہ سب تعلقات انسانی خواہش اور ارادے سے آزادانہ جنم لیتے ہیں۔ اور ان کا سرچشمہ پیداواری قوتوں میں ہے۔ جن سے پھر ان کا باہمی تعامل کا رشتہ بھی ہے۔ یعنی یہ باہم ایک دوسرے سے اثر پذیر بھی ہوتے ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز بھی۔

سماج کے اندر جتنے ادارے نظر آتے ہیں، جو نظریات اور خیالات مروّج ہوتے ہیں اور حکومتیں جو قوانین نافذ کرتی ہیں، وہ سب کے سب سماج کی اُس مادّی بنیاد کا عکس ہوتے ہیں۔ جو پیداواری قوتوں اور پیداواری تعلقات سے عبارت ہے۔ پیداواری تعلقات سماج کے اندر موجود تمام دوسرے تعلقات، معاشی ڈھانچے، سماجی تانے بانے اور سیاسی، ثقافتی، نظریاتی اور فکری اداروں اور رُجحانوں اور تحریکوں کا سرچشمہ ہوتے ہیں۔ پیداواری تعلقات سے مراد ہے۔ پیداوار کے دوران انسانوں کے باہمی رشتے، ملکیت کی شکلیں اور تقسیمِ دولت کے مقررّہ طریقے۔

کسی سماج میں جو طبقہ مادّی دولت پر حاکم ہوتا ہے، اُس پورے سماج میں فکری اور علمی سطح پر بھی اُسی کا غلبہ ہوتا ہے۔ یعنی پورے سماج میں ایسے افکار مروّج ہوتے ہیں اور ایسے علوم وفنون رائج ہوتے ہیں جو اُس طبقے کے مفادات اور ضروریات کی نگہداشت کرتے ہیں۔ یہ بات اس لئے درست ہے کہ مادّی بنیاد ہی سماج کے بالائی ڈھانچے کا تعین کرتی ہے۔ وقت کے ساتھ ساتھ جب سماجی قوتیں ترقی کر جاتی ہیں تو گو کہ سماج کی مادّی بنیاد تبدیل ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ اس کا بالائی ڈھانچہ اپنی پرانی ساخت پر برقرار رہنے پر اصرار کرتا ہے۔ مواد

اور ہیئت کا یہ جھگڑا فطری ہے۔ کیونکہ کسی بھی بنیاد پر جب ایک بالائی ڈھانچہ تشکیل پا جاتا ہے۔ کچھ خیالات، نظریات، تعلقات اور ادارے بن جاتے ہیں تو وہ زندہ رہنے پر اصرار کرتے ہیں۔ اور نئے خیالات اور نظریات، اداروں اور تعلقات کے لئے جگہ خالی نہیں کرتے۔ لیکن جوں جوں مادی بنیاد کی تبدیلی میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ بالائی ڈھانچے کی اندرونی قوت کم ہوتی جاتی ہے۔ اور بالآخر پرانا سماج نئے سماج کے لئے جگہ خالی کر دیتا ہے۔ یہ تاریخ کا اٹل قانون ہے ؎

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اُسی کا مشتاق ہے زمانہ (اقبالؔ)

آج تک کی انسانی تاریخ یہی بتاتی ہے۔

تاریخ کی قوّتِ مُحرّکہ

لیکن پھر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کونسی قوت ہے، جو پرانے کو شکست دے کر نئے کو فتح مند کرتی ہے جو تاریخ کے پہیئے کو آگے بڑھاتی ہے، جو پرانے نظام کی عظیم سلطنت کو شکست دے کر نئے نظام کی فتح کا سورج طلوع کرتی ہے۔

اس سوال کو سادہ لفظوں میں، ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ کی قوتِ مُحرّکہ کیا ہے۔ ماضی کی عظیم سلطنتوں کے عروج و زوال کے بنیادی اسباب کیا ہیں ـــــ بلکہ وہ بنیادی قوت کونسی ہے جس نے پہلے غلامداری سماج کو دنیا سے حرفِ غلط کی طرح مٹا دیا اور اس کی جگہ جاگیرداری سماج کو تعمیر کیا ـــ پھر جس نے جاگیرداری نظام کو تباہ کر کے نیا سرمایہ داری نظام دنیا کو دیا۔ وعلیٰ ہذالقیاس ــــ!

اس سلسلے میں عہدِ قدیم سے لے کر عہدِ حاضر تک بے شمار مفکرین نے متفرق نظریات بیان کئے ہیں۔ ابنِ خلدون، کانٹ، ہرڈر، ہیگل، کارل مارکس، دینی لوسکی، سپینگلر، کرچے، ٹائن بی اور ول ڈیورانٹ نے فلسفۂ تاریخ کے بارے میں متفرق زاویوں سے نظریہ سازی کی ہے۔

ان نظریات پر تبصرہ یا محاکمہ کرنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ تاہم اتنا کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے اکثر و بیشتر نے تاریخ کی قوتِ محرکہ سماج سے باہر ڈھونڈنے کی کوشش کی۔ کسی نے کہا ہے کہ انسان خدا کے مقاصد پورے کر رہا ہے۔ کانٹ کے نزدیک انسان فطرت کے مقاصد پورے کر رہا ہے۔ اقبال بھی اس موضوع پر

مابعد الطبیعاتی اور کانٹین نقطۂ نظر کے بین بین موقف اختیار کرتا ہے ؂

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی یا مردِ کہستانی

یہاں فطرت سے اقبال کی مراد مشیت ایزدی بھی ہے اور نیچر بھی۔ گو کہ بعض جگہ اقبال مادی جدلیاتی موقف کے بھی قریب آ جاتا ہے۔

بہر حال ان دونوں نظریات کے برعکس ایک تیسرا نظریہ یہ بھی ہے کہ انسان ایک باشعور ہستی ہے اور وہ اپنے ارادوں کی تکمیل کے لئے خود فیصلے کرتا ہے۔

ایسے مفکرین تاریخی ترقی کے اسباب انسانی فطرت، انسانی عقل یا انسانی نفسیات میں تلاش کرتے ہیں۔ کچھ اور لوگ خارجی عوامل موسموں کے تغیر و تبدل اور کائناتی تبدیلیوں کی طرف دیکھتے ہیں۔ مختصراً یہ سب لوگ سماج کی ترقی کے اسباب سماج کے باہر تلاش کرتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت تو اس کے اندر ہے۔

جب سے دنیا میں طبقات وجود میں آئے ہیں، حاکم اور محکوم طبقات کی طبقاتی کشمکش تاریخ کی قوتِ محرکہ رہی ہے۔ یہی کشمکش سماج کی ترقی کی کلید ہے۔ مادی ترقی کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں لے جانے کے لئے محرکی قوت کا کردار اسی کشاکشِ پیہم میں ہے ؂

اسی کشاکشِ پیہم سے زندہ ہیں اقوام

(اقبال۔ نظم "ارتقا"۔ بانگِ درا)

دنیا کی تاریخ میں شاید پہلی طبقاتی جنگ مصر کے غلاموں نے ۱۸ ویں صدی قبل مسیح کے وسط میں (یعنی لگ بھگ ۱۷۵۰ ق م کے قریب) فرعونِ وقت اور بالادست طبقات کے خلاف لڑی۔ اُس وقت مصر میں "درمیانی سلطنت" کا زمانہ تھا۔ آبپاشی کے نظام کو فایوم کے نخلستان تک وسعت دے دی گئی تھی اور تجارت اور طرح طرح کی صنعت و حرفت کو خوب ترقی ملی تھی۔ اس کے نتیجے میں کسانوں، دستکاروں اور غلاموں کی بھاری اکثریت بدترین غربت کا شکار ہو گئی تھی۔ چنانچہ کسانوں، دستکاروں اور غلاموں کی وسیع آبادی بغاوت میں اُٹھ کھڑی ہوئی۔ فرعون کو تخت سے ہٹا دیا گیا اور دولت مند زمینداروں کو اُن کے گھروں سے نکال دیا گیا۔ اہرام میں سے سابقہ بادشاہوں کی میاں (لاشیں) نکال پھینکی گئیں اور اُن کے ساتھ مدفون دولت لوٹ لی گئی شاہی خزانے، غلے کے گودام، عبادت گاہیں اور خوراک کے ذخیرے لوٹ لئے گئے اور یہ تمام اشیا نچلے

طبقات کے لوگوں میں مفت تقسیم کر دی گئیں۔ ٹیکس اور خراج کی دستاویزات جلا دی گئیں۔ غریبوں نے امراء اور رؤسا کو اپنی خدمت پر جبراً مامور کیا۔ قدیم مصری وقائع میں لکھا ہے کہ "زمین کمہار کے چاک کی طرح گھوم گئی"۔[۲۴]

یہ حاکم طبقے پر محکوم طبقے کی پہلی بڑی فتح تھی۔ وہ زمانہ غلام داری سماج کے آغاز کا تھا۔ اور اس نظام میں تبدیلی اور ترقی کے وسیع امکانات موجود تھے۔ لہٰذا اس بغاوت کو اس نظر سے نہیں دیکھا جا سکتا کہ اس کا مقصد اس نظام کو ختم کرنا تھا۔ بلکہ شاید وہ تو اس نظام کے بہتر امکانات کو بروئے کار لانے کا ذریعہ بنا ہو۔

دنیا کی قدیم تاریخ میں ایک بہت بڑی طبقاتی جنگ رومۃ الکبریٰ کے غلاموں نے لڑی جس کی قیادت ایک غلام سپارٹاکس نے کی۔ یہ سن ۷۳ ق م میں شروع ہوئی اور ۷۱ ق۔ م تک جاری رہی۔ بغاوت کا اوّلین منصوبہ تقریباً دو سو غلاموں نے ایک شہر کاپوا میں گلیڈی ایٹروں کے سکول میں بنایا۔ منصوبے کا راز فاش ہو گیا اور مالکان نے غلاموں کو گرفتار کر کے قتل کرنے کی کوشش کی۔ لیکن تقریباً اسّی غلام بچ نکلنے میں کامیاب ہو گئے۔ انہوں نے کوہِ ویسووی اس پر اپنا ڈیرہ جمایا اور اتفاقِ رائے سے سپارٹاکس کو اپنا لیڈر چُنا۔ وہ ایک نہایت قابل رہنما، باصلاحیت منتظم اور بے مثالی فوجی کمانڈر تھا۔

شروع میں حکمرانوں نے غلاموں کی بغاوت کو حقارت کی نظر سے دیکھا لیکن غلاموں کی فوج میں سُرعت سے اضافہ ہوتے دیکھ کر سرکاری فوجوں نے ان پر حملے شروع کر دیئے۔ انقلابی غلاموں نے پے در پے اُن کو شکستیں دیتے ہوئے اپنی افواج کی تعداد ایک لاکھ بیس ہزار تک بڑھا لی۔ خاص کر میوٹینا نامی شہر کے پاس جو جنگ ہوئی اُس میں غلام افواج نے سرکاری فوجوں کو عبرت ناک شکست دی۔ اس کے بعد غلاموں کی فوجیں دارالسلطنت روم کی طرف بڑھیں۔ حکمرانوں اور روم کے عمائدین میں خوف کی لہر دوڑ گئی۔ لیکن سپارٹاکس اپنی فوجوں کو لے کر روم سے ایک جانب کو ہو کر جنوب کی طرف نکل گیا۔ مورخین کا اندازہ ہے کہ وہ غالباً جزیرۂ سسلی کی طرف اپنے لاکھوں پیروکاروں کو لے کر جانا چاہتا تھا۔ جہاں وہ غلاموں کی پہلی آزاد مملکت قائم کرنا چاہتا تھا۔ کیونکہ اس کے ساتھ غلام سپاہیوں کے خاندان بھی تھے۔ لیکن کشتیاں دستیاب نہ ہونے کے سبب یہ نہ ہو سکا۔ سپاہیوں نے لکڑی کے جو تختے تیرنے کے لئے تیار کئے تھے۔ وہ اچانک سمندری طوفان آ جانے کے باعث تباہ ہو گئے اور یہ قافلہ یہیں رُک گیا۔ اُدھر رومۃ الکبریٰ کی سرکاری فوجیں تعاقب کرتی ہوئی یہاں آ پہنچیں۔ روایت ہے کہ اس موقع پر سپارٹاکس کے قریبی ساتھیوں نے اُسے ایک اعلیٰ نسل کا گھوڑا پیش کیا اور جان بچا کر بھاگ

جانے کا مشورہ دیا۔ لیکن اُس نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ اس جنگ میں وہ جیت گیا تو دنیا کے بہترین گھوڑے اُس کے لئے دستیاب ہوں گے اور اگر وہ جنگ ہار گیا۔ تو اُسے کسی گھوڑے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ اس خونخوار جنگ میں غلام ہار گئے۔ سپارٹاکس نے شجاعت کی تابندہ مثال قائم کرتے ہوئے انتہائی بہادری سے لڑتے ہوئے جان دی۔ غلام رہنماؤں میں سے کسی نے راہِ فرار اختیار نہ کی بلکہ میدانِ جنگ ہی میں لڑ کر مرجانے کو ترجیح دی۔ چھ ہزار قیدیوں کو بعد میں فتح مند حکمرانوں نے کاپوا کے شہر سے جہاں بغاوت شروع ہوئی تھی۔ دارالحکومت روم تک بڑی سڑک کے دو رویہ صلیبیں گاڑ کر زندہ مصلوب کر دیا۔ غالباً سپارٹاکس کی لاش کو بھی ڈھونڈ کر ایک صلیب پر لٹکا دیا گیا۔

نتیجہ کچھ بھی رہا ہو غلاموں کی یہ عظیم بغاوت انسانی سماج کو اُس نئی دنیا میں تو لے آئی تھی جس میں غلام داری نظام کا سورج غروب ہو رہا تھا۔ یہی اس بغاوت کی فتح تھی۔ یعنی ایک عہد کی شکست اور ایک نئے عہد کا آغاز۔ یہی وجہ ہے کہ اس بغاوت کے قائد سپارٹاکس کا شمار دنیا کے عظیم ترین قائدینِ حریت میں ہوتا ہے اور اُس کی مدح میں بہت سارا ادب تخلیق کیا گیا ہے۔ اور فلمیں بنی ہیں۔

غلام داری نظام کے خلاف بغاوتوں کا سلسلہ دنیا بھر میں شروع ہو چکا تھا۔ اور چند سو سالوں میں یہ نظام اپنے منطقی انجام کو پہنچ گیا۔ تیسری صدی عیسوی میں روم میں الجبرئی کا بحران اپنے عروج کو پہنچ گیا۔ اور ۴۷۶ء عیسوی میں مغربی رومن سلطنت کے زوال کے ساتھ ہی وہ نظام اپنے انجام کو پہنچ گیا۔ جس کے خلاف غلاموں نے سپارٹاکس کی قیادت میں بے مثال بغاوت کی تھی۔

اسی طرح چین میں ۱۸ء سے لے کر ۲۵ء تک کسانوں نے زبردست بغاوت کی۔ انہوں نے اپنے ابروؤں پر سرخ رنگ لگا کر انقلابی جتھے تیار کئے جو شہروں پر حملہ آور ہو کر مالک زمینداروں اور سرکاری افسروں کو تہ تیغ کرتے۔ یہ بغاوت لگ بھگ دس سال جاری رہی۔ اسے سُرخ ابروؤں والوں کی بغاوت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ بعد میں ۱۸۴ء میں پھر کسانوں نے بغاوتوں کا سلسلہ شروع کیا۔ جو بیس برس جاری رہا۔ اس بار کسانوں کا نشانِ بغاوت زرد پگڑی تھا۔ اسی لئے اسے زرد پگڑی والوں کی بغاوت کہا جاتا ہے۔ ایسی ہی بغاوتوں کے نتیجے میں تیسری صدی عیسوی تک چین میں غلام داری نظام کی شکست و ریخت مکمل ہو چکی تھی۔ ہان خاندان کی حکومت کا خاتمہ (۲۲۰ء) اس کی سب سے بڑی علامت تھی۔

بہرحال دُنیا سے ایک نظام کا ختم ہونا اور دوسرے کا ظہور کوئی یکلخت عمل نہیں کہ اس کے لئے کسی ایک

دن، مہینے یا سال یا صدی کا تعین کیا جاسکے۔ تخریب و تعمیر کا دور خود ایک طویل دور ہے۔ جس میں تاریخی عمل کے کئی موڑ آتے ہیں۔ آگے بڑھنے اور پیچھے ہٹنے کے مراحل ہیں۔ تبدیلی کے اس دور کو بھی پانچ چھ سو سال پر محیط سمجھنا چاہئے اور اس میں دنیا بھر میں ہموار ترقی بھی نہیں ہوئی بلکہ جگہ جگہ دونوں نظاموں کی متوازی موجودگی بھی رہی ہے۔ یہ بات فطری ہے اور ناگزیر بھی۔ مگر اس ساری کشاکش سے تاریخ کا یہ اصول بدیہی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ کے قدم کو آگے لے جانے میں حرکی قوت کا کردار طبقاتی جنگوں نے ادا کیا ہے۔ صرف انہی جنگوں نے غلام دار حکمران طبقات کو تباہ و برباد کر کے نئے لوگوں کو غالب حیثیت عطا کی جنہوں نے انسانی حرّیت کو نئی بلندیوں سے ہمکنار کیا اور نئے سماجی رشتوں میں شرفِ انسانی کو بلند تر منصب تک پہنچایا۔

حوالہ جات

۱۔ "میں چوہڑی ہاں دربار دی

دھیان کی چھجلی، گیان کا جھاڑو، کام کرودھ نت جھاڑ دی

قاضی جانے، حاکم جانے فارخطی و بیگار دی

ٹل جانے اور مہتہ جانے : ٹہل کراں سرکار دی

کہے حسین فقیر نمانا: طلب تیرے دیدار دی"

کلام شاہ حسین مرتبہ ڈاکٹر سید نذیر احمد مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ لاہور۔ بار اول ص ۷۹۔ کافی ۱۳۵۔

اس میں عشق الہیٰ کا بیان فیوڈل روزمرے میں کیا گیا ہے۔ عشق کی وارفتگی اپنی جگہ مگر اس میں جاگیر دار عہد کے مزدور کی بے بسی اور لاچاری کی انتہا قابلِ دید ہے۔

۲۔ A SHORT HISTORY OF THE WORLD
Vol. I, by Prof: A.Z. Manfred.

مطبوعہ پروگریس پبلشرز ماسکو پہلا ایڈیشن ۱۹۷۴ء

۳۔ "وَ تِلْكَ الْاَیَّامُ نُدَاوِلُهَا بَیْنَ النَّاسِ" (القرآن آل عمران۔ آیت ۱۴۰)

یہ وہ دن ہیں جن کو، ہم لوگوں کے درمیان پھراتے رہتے ہیں۔

دوسرا باب

کائنات

آغازِ کائنات

آغازِ کائنات کے بارے میں دنیا میں ہر زمانے میں مختلف اور متضاد نظریے رہے ہیں۔ اس میں دنیا کے لاتعداد مذاہب کے نظریے بھی شامل ہیں۔ فلسفیوں کے نظریات بھی شامل ہیں۔ اور سائنس دانوں کے موقف بھی۔ بہر حال ان میں سے بیشتر نظریات کائنات کی تخلیق میں یقین رکھتے ہیں۔ یعنی یہ کہ کائنات عدم سے وجود میں آئی ہے۔ پہلے کچھ بھی نہیں تھا۔ خدا نے چاہا کہ وہ جانا جائے چنانچہ اُس نے کائنات تخلیق کی۔ اُس نے کہا "ہو جا" اور کائنات وجود میں آ گئی۔ زمین اور آسمان سات دن میں تخلیق ہوئے۔ اجرامِ فلکی اپنے اپنے راستے پر چلتے رہتے ہیں اور اُن کے اندر کوئی کیفیتی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

ایک تصور یہ بھی رہا ہے کہ کائنات ایک عظیم کائناتی انڈے سے پیدا ہوئی ہے۔ بعض اساطیر میں یہ بھی ہے کہ کائناتی والدین کے ملاپ سے دنیا پیدا ہوئی ہے (زمین ماں اور آسمان باپ)

ان سے ملتے جلتے اور بھی بہت سارے نظریے ہیں۔ مگر ان سب کا ماحصل یہ ہے کہ کائنات عدم سے وجود میں آئی ہے یا لائی گئی ہے۔ اس میں یہ بحثیں بھی شامل ہیں کہ خدا ہے یا نہیں ہے۔ یا یہ کہ خدا کائنات میں جاری و ساری ہے (روحِ کائنات ہے) یا اس سے ماوراء ہے۔ اسلامی تصور کے مطابق خدا کائنات سے وراءُالوراء ہے لیکن فلسفۂ وحدت الوجود میں اس دوئی کو مٹانے کی بھی کوشش کی گئی ہے۔

بعض دیومالاؤں میں زمین کو ازل سے موجود تسلیم کیا گیا ہے گو کہ زندگی کی تخلیق کا تصوّر بھی اس کے ساتھ ہی پایا جاتا ہے۔ سائنس ابھی تک آغازِ کائنات کے کسی بھی حتمی نظریے کا مادّی ثبوت تلاش نہیں کر سکی۔ لہٰذا سائنس کے لئے ابھی تک حتمی طور پر یہ کہنا ممکن نہیں کہ کائنات عدم سے وجود میں آئی ہے۔ ماضی کی جستجو میں جہاں تک بھی انسانی

تحقیق ممکنہ طور پر پہنچتی ہے بہرحال کائنات موجود ہے۔

کائنات بذاتِ خود کیا ہے۔ اس کے کوئی حدود و ثغور ہیں یا یہ لامحدود ہے۔ آیا اس کا کوئی آغاز و انجام ہے یا نہیں؟ اور اگر ہے تو اس کے بارے میں انسانی علم کہاں تک جاتا ہے۔ اور اگر نہیں ہے تو اس کی ازلیت اور ابدیت کو سائنس کن اصولوں کے تحت ثابت کرے گی۔

اس سلسلے میں جدید فلکیات (کاسمالوجی) کائنات کی عمومی تفہیم اور اس کے آغاز و انجام کے بارے میں دو بڑے نظریات پیش کرتی ہے۔ یہ دونوں نظریے آخری تجزیے میں کائنات کو محدود بتاتے ہیں اور اس کے آغاز و انجام پر یقین رکھتے ہیں۔

جدید مغربی فلکیات (کاسمالوجی) میں آغازِ کائنات کے دو متضاد سائنسی نظریے بیان کئے گئے ہیں۔ ایک "عظیم دھماکے" کا نظریہ ہے اور دوسرا "یکساں حالت" کا نظریہ ہے۔

یکساں حالت کے نظریے کا کہنا یہ ہے کہ کائنات ہمیشہ سے یکساں حالت میں ہے جس میں کہ مادے کی اوسط گنجانی فاصلے یا وقت کے فرق سے گھٹتی یا بڑھتی نہیں بلکہ یکساں رہتی ہے۔ مادہ خلا میں مسلسل پیدا ہو رہا ہے۔ گو کہ اجرامِ فلکی دُور سے دُور جا رہے ہیں اور کائنات پھیل رہی ہے۔

اس نظریے پر جدید سائنسی دریافتوں کے ذریعے ایسے ایسے اعتراضات وارد ہو چکے ہیں کہ اس کی صداقت شک و شبہ سے بالاتر نہیں رہی۔

عظیم دھماکے کے نظریے کے مطابق پہلے کائنات کا تمام مادہ ایک انتہائی گنجان نقطے (ایٹم) میں مرکوز تھا جو آج سے دس ارب سال سے لے کر بیس ارب سال پہلے کسی وقت ایک عظیم دھماکے سے پھٹ گیا۔ جس سے مادہ ہر سمت میں بکھرنا شروع ہو گیا۔ تب سے کائنات پھیل رہی ہے۔ جس وقت دھماکہ ہوا اُسے کونیاتی وقت کا "لمحۂ صفر" شمار کیا جاتا ہے۔ چونکہ کائنات تب سے پھیل رہی ہے۔ آہستہ آہستہ اس میں موجود گرم مادہ کم گنجان ہوتا گیا اور ٹھنڈا بھی۔ اس نظریے کے سائنسی مفکرین نے کونیاتی ادوار بھی بنائے ہیں جن میں کائنات کے رقبے کی تاریخ مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور اجرامِ فلکی کی پیڑھیاں بنائی ہیں۔ ایک دور میں اجرامِ فلکی کی ایک نسل پروان چڑھی، عمرِ طبیعی گزاری اور ختم ہو گئی، پھر دوسری، پھر تیسری۔

عظیم دھماکے کا نظریہ سب سے پہلے ۱۹۳۰ء میں پیش کیا گیا۔ اب تک پچپن سال گزر چکے ہیں۔ اس پر دنیا بھر میں وسیع و عریض تحقیق ہو چکی ہے۔ نت نئی تحقیق سے اس مسئلے پر کبھی کوئی اعتراض وارد ہوا کبھی کوئی۔ لیکن بالآخر ہر

اعتراض کے جواب میں مزید تحقیق نے ایسی سچائیوں سے پردہ اٹھایا کہ یہ نظریہ مزید مستحکم ہوتا گیا۔ اگر یہ نظریہ سائنسی طور پر یکسر غلط ہوتا تو اب تک کی ہزار پہلو تحقیق سے اس کی بے شمار حماقتیں سامنے آجانی چاہئیں تھیں۔ جب کہ اس کے برعکس ہوا یہ ہے کہ اس کے مقدمات کو درست مان کر ہونے والی تحقیقات نے فلکیاتی طبعی علوم کے مختلف شعبوں میں نئی حقیقتوں کو دریافت کیا ہے اور اس کی صداقت کی تائید مزید کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آغازِ کائنات کے بارے میں اب تک یہی نظریہ سب سے بہتر تسلیم کیا گیا ہے۔ کائنات کی عمر کے بارے میں تازہ ترین تحقیقات میں ۲۰ ارب سال کی قیاس آرائی بھی کی گئی ہے۔ تاہم اس سلسلے میں ابھی کوئی بات حرفِ آخر کی حیثیت نہیں رکھتی۔ کائنات کے عناصر ترکیبی میں بڑی چیزیں یہ ہیں، کہکشائیں، ستاروں کے وسیع و عریض سلسلے، ستاروں کے گروہ اور نیبولے (ستاروں کے درمیان گرد اور گیس کے بادل جو باریک مادی ذرات پر مشتمل ہیں) یہ بڑے عناصر ترکیبی کروڑوں کی تعداد میں ہیں۔ اور ان عناصر سے بدرجہا چھوٹے عناصر ترکیبی میں شامل ہیں۔ نظامِ شمسی، سیاروں کے گروہ، سیٹلائٹ، دُمدار ستارے، اور شہابِ ثاقب جو کسی جرم فلکی کے گرد گھوم رہے ہوں۔ ان چھوٹے عناصر کا محل وقوع لاکھوں کروڑوں کہکشاؤں کے درمیان کہیں بھی یہاں وہاں ہوسکتا ہے۔ ان اجسام کے علاوہ کائنات میں کئی میدان ہائے ثقل اور کئی شعاعیں اور تابکاریاں بھی ہیں یعنی توانائی کی مختلف شکلیں بھی ہیں۔

عظیم دھماکے کے فوراً بعد کائنات میں فقط توانائی کی لہریں ہی لہریں تھیں۔ جوں جوں یہ لہریں پھیلتی گئیں ان کی مرتکز تابکار توانائی مادے میں تبدیل ہوگئی۔ یہ مادّہ پہلے شاید باریک بخارات کی شکل میں خلائے بسیط میں لامتناہی پھیلا ہوا تھا۔ پھر یہ سکڑتا گیا اور مرغولوں میں تقسیم ہوتا گیا۔ سکڑاؤ کی وجہ سے حرارت پیدا ہوئی۔ یہ مرغولے بعد میں ٹھوس شکل اختیار کرکے اجرامِ فلکی بن گئے۔

گو کائنات لامحدود ہے لیکن آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کے مطابق کائنات کا ایک مخصوص حجم ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ کائنات کا کوئی کنارہ ہے جس سے باہر کائنات نہیں ہے۔ بلکہ کچھ اور ہے حقیقتاً ایسا تصور کرنا ممکن نہیں کیونکہ جہاں آپ کائنات کی کوئی حد تسلیم کریں گے وہاں سے آگے یقیناً کسی اور چیز کی حد شروع ہوجائے گی۔ یہ "کوئی اور چیز" کائنات ہی کا حصّہ کیوں نہ تسلیم کیا جائے۔ گو لامتناہی کا تصور کرنا ممکن نہیں لیکن جدلیات کا بنیادی اصول ہے کہ لامحدود محدود میں تبدیل ہوجاتا ہے اور محدود لامحدود میں۔ لہٰذا صداقت تک پہنچنے کے لئے آپ کائنات کو لامحدود سمجھتے ہوئے بھی اسے مخصوص اور متعین تسلیم کریں گے۔ آئن سٹائن کیمطابق خلا بذاتِ خود خمدار ہے۔ خلا ایک سہ ابعادی دائرہ ہے جس میں کوئی سا بھی ممکنہ خطِ مستقیم چلتے ہوئے آخر کار

اپنے مقامِ آغاز پر پہنچ جاتا ہے۔ اور یہ کہ کائنات ہر لمحہ یا پھیل رہی ہے (یا سکڑ رہی ہے) ہمارے عہد میں بہرحال یہ پھیل رہی ہے۔

آئن سٹائن اپنے بعض مقدمات میں عینیت کا شکار بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ کائنات کا قطر ساڑھے تین بلین (پینتیس ارب)[٣٥] نُوری سال ہے۔ جدلیاتی نقطہ نظر رکھنے والے سائنسی مفکرین نے اس موقف پر نکتہ چینی کی ہے اور کہا ہے کہ اس پیمائش سے کائنات کو محدود تسلیم کیا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات کی ایک حد ہے اگر اس کی ایک حد ہے تو اس کی سرحدوں سے باہر کچھ اور ہے۔ دوسرے لفظوں میں تعیّن پسندی، محدودیت اور جبریت کے آگے سرِ تسلیم خم کیا گیا ہے۔ اور جبر و اختیار کی جدلیات سے آنکھ چرانے کی کوشش کی گئی ہے۔

اس نظریے کی تشریح کرنے والے بعض   یعنی   سائنس دانوں نے "عظیم تباہی" کے انجام کی بھی پیشین گوئی کی ہے۔ یعنی ایک وقت آئے گا جب کائنات کا پھیلاؤ رُک جائے گا اور معکوس عمل شروع ہو جائے گا یعنی سمٹاؤ۔ وہ کہتے ہیں (10^9) سال بعد کائنات کا پھیلاؤ رُک جائے گا۔ پھر جو سمٹاؤ شروع ہو گا تو اُس کا انجام اُسی جہنم کی طرح گرم نقطے پر ہو گا جہاں پہنچ کر ساری کائنات جل کر فنا ہو جائے گی۔ اس کے بعد وہ یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ دوبارہ یہ عمل شروع ہو گا کہ نہیں!

عظیم فنا کا یہ نظریہ قدیم مذاہب کے نظریۂ قیامت کا سائنسی عکس ہے۔ اسلام میں تو خیر معاد کا تصوّر بھی ہے جس کی اِن سائنس دانوں کو توفیق نہیں ہوئی۔

ایک دوسری یہ خیال آرائی بھی ہے کہ کائنات کا پھیلاؤ ایسی انتہاؤں کو چھُوے گا جس میں تمام مادّہ سرد ہو کر یخ بستہ ہو جائے گا۔ اس یخ میں تمام زندگی ختم ہو جائے گی۔ اسی کے قریب قریب فنا کا ایک اور تصوّر بھی ہے جسے "مرگِ حرارت" کے نظریے کا نام دیا گیا ہے۔ اس کے مطابق چونکہ حرارت گرم سے ٹھنڈے جسموں کی طرف سفر کرتی ہے۔ لہٰذا ایک وقت آئے گا کہ کائنات میں "حراری حرکت کا توازن" وقوع پذیر ہو جائے گا۔ اُس لمحے ہر حرکت ختم ہو جائے گی۔ وہی کائنات کا نقطۂ فنا ہو گا۔

جدلیاتی نقطۂ نظر

کائنات کے بارے میں انسانی علم کے ارتقاء پر بنیاد رکھتے ہوئے جدلیاتی سائنس دانوں کا کہنا ہے کہ کائنات کا بحیثیت مجموعی کوئی آغاز و انجام کوئی ارتقاء یا اس کی کوئی حدود نہیں ہیں۔ یہ زمان اور مکان دونوں کے حوالے سے لامتناہی ہے

لیکن اس کی لامتناہیت اس کی متناہیت کے ساتھ جدلیاتی رشتہ رکھتی ہے۔ یعنی کائنات کی مختلف مادّی اشکال اپنا آغاز و انجام ارتقاء اور حدود رکھتی ہیں۔ ان سائنس دانوں نے مغربی فلکیات کے جواب میں جو موقف اختیار کیا ہے اُس کی تلخیص کچھ اس طرح ہے[۱۱]:

۱۔ مکان کے حوالے سے کائنات لامحدود ہے۔ یعنی کائنات کی کوئی آخری حد، کوئی سرحد، کوئی کنارہ نہیں ہے۔ جہاں ہم کہیں کہ کائنات ختم ہوگئی ہے۔ یہ لامحدود ہے۔ لیکن لامحدودیت اپنے طور پر آزادانہ، محدود چیزوں سے ماوراء، قائم بالذات، اپنا وجود نہیں رکھ سکتی۔ لامحدودیت اور محدودیت دونوں مل کر وحدتِ اضداد کی تکمیل کرتے ہیں۔ محدود لامحدود میں تبدیل ہوجاتا ہے اور لامحدود، محدود ہیں۔ کائنات کے لامحدود اور محدود ہونے کے جتنے بھی نظریے اب تک بیان کئے گئے ہیں، نیوٹن کے کلاسیکی تصورِ کائنات سے جدید فلکیات تک، کوئی سا بھی کائنات کی محدودیت اور لامحدودیت کی جدلیات تک صحیح رہنمائی نہیں کرتا۔ چنانچہ نتیجۃً یہ تمام نظریات بالآخر مابعد الطبیعات اور عینیت میں جا کر پناہ لیتے ہیں۔

۲۔ وقت کے حوالے سے بھی کائنات لامحدود ہے، لامتناہی ہے۔ کائنات میں مادہ لامتناہی طور پر مصروفِ ارتقا ہے۔ بحیثیتِ مجموعی کائنات کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ "بے حرکت کائنات" کا نظریہ باطل ہے۔ کائنات کے بارے میں علمِ انسانی کی ترقی بدرجۂ اتم یہ ظاہر کرتی ہے کہ کائنات جن اضداد کی وحدت ہے، وہ ہیں مطلق لامتناہیت اور اضافی محدودیت۔ انہی ضدین کے اجتماع سے کائنات کی جدلیات تشکیل ہوتی ہے

کائنات کیا ہے

کائنات ابدی مادی دنیا کا نام ہے۔ مکان کے حوالے سے اس کا پہلوئے کبیر یہ ہے کہ ہمارے نظامِ شمسی سے باہر اربوں کھربوں دوسرے نظامِ شمسی ہیں اور ہماری کہکشاں سے باہر اربوں، کھربوں دوسری کہکشائیں ہیں۔ اور اس لحاظ سے کائنات بے حدود و ثغور ہے۔ اس کی کوئی سرحد کوئی کنارہ کوئی آخری سرا نہیں ہے۔ پہلوئے صغیر یہ ہے کہ ذرات کے اندر ایٹم ہیں۔ ایٹم کے اندر عنصری اجزاء ہیں اور عنصری جزو کا ایک پیچیدہ ڈھانچہ ہے۔ اس کی تقسیم در تقسیم کبھی نہ ختم ہونے والی ہے اور بے حد و انتہا ہے۔ اس پہلو کا بھی کوئی آخری سرا کوئی کنارہ کوئی آخری حد نہیں ہے۔

زمان (وقت) کے اعتبار سے کائنات کے کتنے بھی بعید سے بعید ماضی میں چلے جائیں۔ اُس کے پیچھے ایک لامتناہی

ماضی ہے۔ اور مستقبل میں کتنا ہی آگے چلے جائیں، جہاں رُکیں گے وہاں سے آگے لامتنا ہی مستقبل ہے۔ وقت کا کوئی آغاز اور انجام نہیں۔ مادّے کی ہر صورت اور حرکت کی ہر شکل اور ہر معروضی وجود کائنات میں شامل ہے۔ کائنات سے "باہر" موجود ہونے کا کوئی طریقہ، کوئی رستہ نہیں۔ یہ ازبس ناممکن ہے۔

کائنات سے باہر کچھ نہیں۔ کائنات ہر شے کو حاوی ہے۔ کائنات ہی کُل ہے۔ بعض مغربی سائنس دانوں نے یہ تصور پیش کیا ہے کہ کائنات سے باہر ایک "ضدِ کائنات" (انٹی یونیورس) ہے۔ جو "ضدِ مادّہ" (انٹی میٹر) پر مشتمل ہے دراصل جس چیز کو یہ سائنس دان ضدِ مادّہ کہہ رہے ہیں وہ مادّے ہی کی ایک مخصوص شکل ہے۔ اُس کی اندرونی ساخت ایسی ہے جو اُس مادّے سے مختلف ہے۔ جس کو ہماری سائنس کچھ سمجھ سکی ہے۔ اور جس کی مزید پرکھ میں سائنس مصروفِ کار ہے۔ یقیناً کائنات میں ایسی مادّی صورتیں اپنا معروضی وجود رکھتی ہیں جو ہمارے جانے پہچانے مادّے سے مختلف ہیں۔ یہ چیز خود اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ مادّہ لامتنا ہی طور پر قابل تقسیم ہے۔ اس کی تقسیم در تقسیم کا عمل کہیں نہیں رُک سکتا۔ اس کا کوئی انجام، کوئی حد، کوئی آخری کنارہ نہیں۔ اگر کوئی ایسے اجرامِ فلکی موجود ہیں۔ جو اس "ضدِ مادّہ" پر مشتمل ہیں تو یہ سب اجرامِ فلکی بھی کائنات کا حصّہ ہی ہیں۔ یہ کائنات سے "باہر" کسی نام نہاد "ضدِ کائنات" کا حصّہ نہیں۔

کائنات لامتنا ہی زمان اور لامتنا ہی مکان کی وحدت پر مشتمل ہے۔ کائنات کے بارے میں انسانی علم ایک لامتنا ہی سلسلہ ہے جو کبھی ختم نہیں ہوگا اور نہ کبھی اپنے "عروج" پر پہنچے گا۔ انسان کا کائناتی علم جتنا بھی بڑھتا جائے گا اُتنا ہی لامختتم رہے گا۔ مغرب کی نام نہاد "فلکیات" عینیت پرستی کے زیرِ اثر ہے اور اس کا زاویۂ نگاہ مابعد الطبیعاتی ہے۔

کائنات کا آغاز و انجام کوئی نہیں

مغربی ماہرینِ فلکیات یہ باور کرتے ہیں کہ کائنات کا مجموعی طور پر بھی کوئی نقطۂ آغاز ہے اور اس کا من حیث المجموع بھی ایک سلسلۂ ارتقاء ہے۔ اس سلسلہ میں ایک نظریہ تو عظیم دھماکے کا ہے یعنی کائنات ایک "ماقبل کائنات ایٹم" یا "ماقبل کائنات آتشیں گولے" کے ایک عظیم دھماکے سے پھٹ جانے سے وجود میں آئی۔ دھماکے سے جو قدیم مادّہ ہر سمت میں بکھر گیا، وہی کائنات ہے۔ چونکہ دھماکے سے مادّہ بکھر گیا تو وہ یقیناً مسلسل پھیل رہا ہے۔ اگر کائنات پھیل رہی ہے تو یقیناً یہ محدود، کناروں میں بند کائنات ہے جس کے کنارے پھیل رہے

ہیں۔ اگر یہ آغاز رکھتی ہے۔ تو اس کا انجام، یومِ فنا بھی ضرور ہوگا۔ مغربی سائنس دانوں نے اس یومِ فنا کی بھی پیشین گوئی کی ہے حراری حرکیات کے دوسرے قانون کو بنیاد بنا کر وہ مرگ حرارت کا نظریہ پیش کرتے ہیں۔ چونکہ حرارت گرم سے ٹھنڈے اجسام کی طرف سفر کرتی ہے۔ پوری کائنات جو کہ اپنی سرحدوں میں بند ہے، ایک روز حراری حرکیات کے توازن کو پالے گی اور کل کائنات ایک جامد تالاب میں بدل جائے گی جس میں حرکت اور تبدیلی کے سب امکانات ختم ہو جائیں گے۔ ایسا ہی دن کائنات کا آخری دن، فنا کا دن ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ کائنات کا بحیثیت مجموعی کوئی یومِ آغاز اور کوئی یومِ فنا نہیں ہے کیونکہ کائنات مجموعی طور پر ایک ٹھوس چیز نہیں ہے، جیسے میز، کرسی۔ نہ یہ ایک بند نظام ہے۔ ٹھوس اشیاء کا آغاز و انجام ہوتا ہے۔ اور اُن کا اپنا "وقت" اپنا "زمان" ہوتا ہے۔ ایک عنصری جزو کا اپنا وقت ہوتا ہے۔ مثلاً نیوٹران کی زندگی تقریباً سترہ منٹ ہوتی ہے۔ لیکن مختلف قسم کے میسان اور ہائپران عموماً ایک سیکنڈ کا دس کروڑواں حصّہ ہی زندہ رہتے ہیں۔ ان کے "نظامِ زندگی" یا "زمانی ترتیبِ زندگی"، (پیدائش، بچپن، جوانی، بڑھاپا، موت) کے بارے میں، ہم کچھ نہیں جانتے ہیں۔ کیونکہ یہ سارا عمل اتنے مختصر وقفے میں ہو جاتا ہے کہ ہم اس کو سمجھنے سے قاصر رہ جاتے ہیں تاہم یہ اس کا اپنا وقت ہے۔ جس کا آغاز و انجام ہے۔ اسی طرح انسان کا وقت اُس کی اپنی زندگی کے پیمانے سے ہوتا ہے۔ نظامِ شمسی کا اپنا وقت ہوتا ہے اور یہ سب اوقات "محدود" اور "متعین" ہوتے ہیں چنانچہ کائنات کا وقت اِن متعین اوقات کے اندر ہی اپنا وجود رکھتا ہے۔ ان سے باہر یا ان سے ماوراء نہیں۔ ایسا سوچنا خام خیالی ہے۔ ایسا وقت جو ان متعین اوقات سے آزادانہ اپنا وجود رکھتا ہو محض ایک ذہنی تجرید ہے۔ وقت من حیث الوقت، مادی آلائشوں سے پاک، صرف ایک تصور ہے جیسے میز، کرسی، مکان، گھوڑے کا تصور مادی مثال کے بغیر ـــــ یہ سب تصورات ہمارے ذہن میں موجود تجریدات ہیں، معروضی حقیقتیں نہیں۔ مابعد الطبیعاتی مفکرین ہمیشہ وقت کو ایک مربوط دریا کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں وقت ایک بہتا ہوا دریا ہے اردو ادب میں اس کے لئے لمحۂ سیّال کی ترکیب بڑے ذوق و شوق سے استعمال کی جاتی ہے۔ اُن کے خیال میں لمحۂ سیّال ازلی اور ابدی وقت ہے۔ سیکنڈ منٹ گھنٹہ دن مہینہ سال کی تقسیم سے ماوراء۔ اُن کے خیال میں وقت نظامِ شمسی، زمین کی محوری اور مداری حرکتوں سے بے نیاز ناقابلِ تقسیم اکائی ہے جو قائم بالذات ہے۔

مابعد الطبیعاتی مفکر یقین رکھتے ہیں کہ وقت مادی سلسلہ ہائے عمل کے اندر یا اُن کے حوالے سے وجود نہیں رکھتا

بلکہ ہر قسم کے مادّی اعمال سے باہر آزاد وجود رکھتا ہے۔ یہ ہے اُن کا "مطلق وقت" کا تصور۔ یہ تصور سراسر غلط ہے واقعی اگر ایسا کوئی عجیب و غریب ہمہ گیر وقت کا دریا مادّی سلسلہ ہائے عمل سے باہر موجود ہے تو پھر یقیناً وہ مادّے سے ماوراء ہے اور پھر یقیناً یہ ماننا پڑے گا کہ اس قسم کا مادّے سے وراءُ الوراء وقت خدا کا ہی دوسرا نام ہے۔

زمان کو اگر دریا کہنا ہے تو پھر اس کی سچی تصویر اس طرح ہو گی کہ یہ دریا، یہ بہتا ہوا لمحہ ہزاروں لاکھوں منبعوں سے نکل کر لاکھوں کروڑوں وادیوں، میدانوں سے بہتا ہوا گزرے گا۔ کائنات کا "دریائے وقت" انہی سارے مادّی تعینات کے اندر بہہ سکتا ہے، ان سے باہر نہیں۔ تمام مطلق چیزیں، اضافی چیزوں کے اندر وجود رکھ سکتی ہیں، اُن سے ماوراء نہیں۔ وقت کی لامتناہیت، متعیّن وقت کے اندر وجود رکھتی ہے۔ لاتعداد متعیّن اوقات کا "مجموعہ" یا "کُل" مطلق وقت ہے۔ وقت کی لامتناہیت اور متناہیت کی یہی جدلیات ہے۔

عینی علماء اس جدلیات کا ادراک نہیں کر سکتے اور ناقابلِ حل تناقض کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اس مخمصے کی بہترین مثال کانٹ ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ بیک وقت یہ دونوں باتیں کہنا درست ہے کہ وقت متناہی ہے، اس کا ایک آغاز ہے اور یہ کہ وقت لامتناہی ہے، اس کا کوئی آغاز نہیں۔ کانٹ کا یہ تصور اندرونی تناقض کا شکار ہے۔ یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی نفی کرتی ہیں۔ اس قسم کا موقف اختیار کرنا لامتناہی اور متناہی کے جدلیاتی رشتے کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ اگر آپ کہیں کہ وقت کے حوالے سے کائنات کا ایک نقطۂ آغاز ہے (یعنی ایک ایسا نقطہ ہے جہاں سے وقت شروع ہوا) تو اس کا مطلب ہے اس نقطے سے پہلے کوئی وقت نہیں تھا۔ یا خالی وقت تھا جب کچھ بھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ صورتِ حال تصور سے باہر ہے اور محال ہے۔ عقل اس کو تسلیم کرنے سے قاصر ہے۔ اِسی طرح اس کے برعکس اگر آپ کہیں کہ وقت کا کوئی نقطۂ آغاز نہیں "تو وقت کسی بھی معلوم زمانی نقطے تک پہنچنے کے لئے لازماً "جاوداں وقت" میں سے گزرا ہو گا۔ لہٰذا دنیا میں اشیاء کا ایک لامتناہی سلسلہ ایک باہمی مربوط تسلسل میں ماضی میں جا چکا ہو گا۔ کسی بھی سلسلے کی لامتناہیت اس حقیقت میں ہے کہ اُس کو یکے بعد دیگرے آنے والے مرکبات (SYNTHESIS) میں کبھی مکمل نہیں کیا جا سکتا۔"[۱۴]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ کائنات کسی بھی معلوم مرحلے پر پہنچنے سے پہلے لامتناہی وقت میں سے ہو کر گزری ہے لیکن لامتناہیت ہوتی ہی وہ ہے جس تک پہنچا نہ جا سکے۔ چونکہ لامتناہی وقت کا دریا لازمی طور پر کائنات کو ترقی کی لامتناہی اعلیٰ سطح تک پہنچائے گا۔ تو پھر ایسا کیوں ہے کہ کائنات آج ترقی کی ایک متناہی و متعین سطح تک ہی پہنچی ہے؟

کانٹ کا تناقض اس اُلجھن کی پیداوار ہے جس میں وہ لاتناہیت اور تناہیت کے جدلیاتی رشتے کو نہ سمجھنے کی وجہ سے پھنس گیا تھا۔ لاتناہی، تناہی میں اور تناہی لاتناہی میں بدل جاتا ہے۔ ان کو الگ الگ کر کے صرف لاتناہی کو تسلیم کریں تو بھی غلط اور صرف تناہی کو تسلیم کریں تو بھی غلط، حتّٰی کہ دونوں کو بیک وقت تسلیم کریں مگر ان کے باہمی جدلیاتی رشتے کو نہ سمجھیں تو بھی غلط ہی ہو گا۔ باہمی رشتہ یہی ہے کہ یہ ایک دوسرے کے اندر وجود رکھتے ہیں، ناقابلِ جُدا ہیں اور باہم ایک دوسرے میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ ایک مثال لیں۔ ایک آدمی ہے جس کی عمر چالیس سال ہے۔ اُس نے چالیس سال کا متعیّن وقت گزارا ہے اور وہ ایک متعینہ مقامِ عمر پر پہنچا ہے۔ یہ آدمی —— یہ حقیقت —— وقت کے حوالے سے تناہی ہے۔ لیکن اس آدمی سے پہلے کیا تھا؟ اس سے پہلے اُس کے آباء و اجداد اور پوری نسلِ انسانی ہے۔ اور اس سے پہلے انسان کی تیس لاکھ سالہ تاریخِ ارتقاء ہے، جس کے نتیجے میں وہ آدمی وجود میں آیا ہے۔ نسلِ انسانی سے پہلے کیا تھا؟ اس سے پہلے کئی ارب سال کا زندگی کا ارتقاء ہے جس کے نتیجے میں نسلِ انسانی کے ارتقائی عمل کا آغاز ہوا۔ زندگی کے ارتقاء کے آغاز سے پہلے زمین کا ارتقاء ہے۔ اُس سے پہلے نظامِ شمسی کا ارتقاء ہے۔ ان سب کے اپنے تناہی (متعیّن) اوقات ہیں۔ لیکن ان سب تناہی سلسلہ ہائے اوقات کے مجموعے سے ایک لاتناہی سلسلہ ہائے اوقات تشکّل ہوتا ہے۔

کوئی واحد کائناتی وقت جو مادّی علائق سے آزاد ہو اپنا وجود نہیں رکھتا (سوائے ذہنِ انسانی میں بطور تجریدیے کے۔ جیسے درخت، میز، کُرسی کا تجریدی، ذہنی تصوّر) تو پھر کیا کائنات کا کوئی آغاز و انجام ہے؟ دوسرے الفاظ میں کیا وقت کا کوئی آغاز اور انجام ہے؟ جدلیاتی سائنس دانوں کا جواب یہ ہے کہ آغاز بھی ہے اور آغاز نہیں بھی ہے۔ اسی طرح انجام بھی ہے اور انجام نہیں بھی ہے۔ وقت ہمیشہ کسی ٹھوس (یعنی مادّی چیز) کا وقت ہوتا ہے۔ وقت ٹھوس چیز ہوتا ہے (یعنی متعیّن اور تناہی) اس قسم کے وقت کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی ہے۔ ایک انسان کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی ہے۔ نسلِ انسانی کی ابتداء بھی ہے اور انتہا بھی ہے۔ نظامِ شمسی کی ابتداء بھی ہے اور انتہا بھی ہے۔ اس قسم کا وقت جس کا تجربہ، ہم دن، مہینے اور سال کی شکل میں کرتے ہیں، اس کی ابتداء بھی ہے اور انتہا بھی۔ یہ وقت نظامِ شمسی کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے۔ لیکن اس قسم کے وقت سے پہلے کیا تھا؟ یقیناً کوئی اور وقت تھا۔ جو دوسرے مادّی سلسلہ ہائے عمل سے منسلک تھا۔ اُس وقت کا اپنا نظام الاوقات تھا اور اپنی خصوصیات تھیں جو ہمارے شمسی وقت سے جداگانہ تھیں۔ جس کا ابھی تک ہمیں کچھ علم نہیں۔ جدید مغربی ماہرینِ فلکیات، جو "مرگِ حرارت" کا نظریہ پیش کرتے ہیں وہ وقت کو حراری حرکیات کے توازن کی طرف پیش قدمی کے سلسلے سے منسلک

کرتے ہیں۔ چلئے ہم مان لیتے ہیں کہ حراری حرکیات کا اپنا ایک "وقت" ہے۔ تو جب حراری حرکیات کا توازن حاصل ہو جائے گا تو موجودہ حرارت اور حرکت ختم ہو جائیں گی۔ اگر کوئی موجودہ نظام ختم ہو جائے گا تو اُس کے ساتھ صرف اُس مادّی نظام سے منسلک وقت ختم ہوگا۔ لیکن پھر بھی ایک وقت ہوگا۔ جو نئے مادی سلسلہ ہائے عمل سے منسلک ہوگا۔ کیونکہ یہ وقت کائنات کا واحد مطلق وقت نہیں۔ ایک مادی نظام کا متعین وقت ہے۔ جس چیز کو مغربی ماہرین "کائنات" کہہ رہے ہیں وہ ایک "مادّی سلسلۂ عمل" کا نام ہے۔ وقت کیا ہے؟ ٹھوس وقت مادّے کے سلسلہ ہائے عمل کا نام ہے۔ یہ ہمیشہ متناہی اور متعیّن ہے۔ اگر ایک عمل مرتا ہے تو دوسرا شروع ہو جاتا ہے۔ صرف یہی نہیں۔ یہ تبدیلی صرف مقداری نہیں ہوتی۔ ایک مرحلے پر کیفیتی تبدیلی بھی رونما ہوتی ہے اور آئندہ بھی لامتناہی ایسا ہی ہوتا رہے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ مکان کی طرح وقت بھی مادّے کے وجود کی ایک شکل ہے۔ یعنی زمان بھی مادّے کے وجود کی ایک شکل ہے اور مکان بھی مادّے کے وجود کی ایک شکل ہے۔ مادّے میں وحدت بھی ہے اور کثرت بھی۔ مادّہ اپنے جوہر میں واحد ہے لیکن اپنے تعیّنات اور اظہارات میں رنگارنگ، متنوع اور کثیر الاشکال ہے۔ عمومی صرف خصوصی کے اندر اپنا وجود رکھتا ہے اور وحدت صرف کثرت کے اندر موجود ہو سکتی ہے۔ یہ خصوصیات مادّے کے وجود کی دونوں شکلوں ــــ وقت اور مکاں ــــ میں بدرجۂ اتم ظہور کرتی ہیں ــــ یہ ہے مادی جدلیات پر بنیاد رکھنے والے سائنس دانوں کا اس بحث میں استنباط!

زمین کا آغاز

اگرچہ کائنات کی عمر کے بارے میں سائنس دان متفق نہیں۔ مغربی ماہرین فلکیات نے دس ارب سال سے لے کر ۹۰ ارب سال تک کے تصورات پیش کئے ہیں اور جدلیاتی سائنس دانوں نے اسے لامتناہی بتایا ہے یعنی اس کا کوئی نقطۂ آغاز نہیں۔ بلکہ یہ ہمیشہ سے ہے۔ یہ حادث نہیں قدیم ہے۔ لیکن کہکشاں نظام شمسی اور زمین کی عمروں پر سائنس دان تقریباً متفق ہیں جدید ترین اندازوں کے مطابق ہماری کہکشاں کی عمر دس سے لے کر پندرہ ارب سال ہے[۳۵] اور نظام شمسی اور زمین کی عمر پانچ ارب سال ہے۔[۳۶]

زمین کے آغاز کے بارے میں جدید ترین نظریہ یہ ہے کہ آج سے پانچ ارب سال پہلے گیس اور غبار کا ایک وسیع و عریض بادل کشش ثقل کے انہدام کے باعث ٹکڑوں میں تقسیم ہو گیا۔ سورج جو مرکز میں واقع تھا سب سے زیادہ گیس اُس نے اپنے پاس رکھی۔ باقیماندہ گیس سے دوسرے کئی گیس کے گولے بن گئے۔ گیس اور غبار کا

یہ بادل بھی ٹھنڈا تھا اور اُس سے بننے والے گولے بھی ٹھنڈے تھے۔ سورج ستارہ بن گیا اور دوسرے گولے سیارے۔ زمین انہی میں سے ایک گولہ ہے۔ سورج میں سارے نظام شمسی کا ۹۹٪ مادہ مجتمع ہے۔ مادّے کی کثرت اور گنجانی کی وجہ سے اُس میں حرارت اور روشنی ہے۔ باقیماندہ ایک فیصد مادّے سے تمام سیارے جو نظامِ شمسی کا حصہ ہیں بنے ہیں۔

نظامِ شمسی کے یہ سب گولے جوں جوں سکڑتے گئے ان میں حرارت پیدا ہونے لگی۔ سورج میں زیادہ مادہ ہونے کی وجہ سے اور شدید سمٹاؤ کی وجہ سے ایٹمی عمل اور رَدّ عمل شروع ہوا۔ اور ایٹمی دھماکے شروع ہوئے جن سے شدید حرارت پیدا ہوئی۔ زمین میں بھی انہی اصولوں کے تحت پہلے حرارت پیدا ہوئی۔ حرارت سے مادّے کا جو حصہ بخارات بن کر اُڑا فضا کے بالائی حصوں کی ٹھنڈک کی وجہ سے بارش بن کر برسا۔ ہزاروں سال یہ بارش مسلسل برستی رہی۔ ابتدا میں تو بارش کی بوندیں زمین تک پہنچتی بھی نہ تھیں۔ بلکہ رستے میں سے دوبارہ بخارات بن کر اُڑ جاتی تھیں۔ مگر لاکھوں کروڑوں سال کے عمل سے زمین ٹھنڈی بھی ہوئی۔ اس کی چٹانیں صاف بھی ہوئیں خشکی بھی نظر آئی اور پانی کے سمندر بھی بنے۔

زیرِ نظر باب میں زمین کے بارے میں وسیع معلومات درج کرنا موضوع کے حوالے سے چنداں ضروری نہیں ہے۔ البتہ ارضیاتی وقت کے ادوار اور زمانوں کی طرف ہلکے سے اشارے اس لئے ضروری ہیں کہ آئندہ ابواب میں جو بحثیں زندگی کے ارتقا کے حوالے سے آئیں گی۔ اُن کے سمجھنے کے لئے ہلکا سا پس منظر ذہن میں رہے۔

انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا میں ان زمانوں کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے؛

ا۔ ماقبل کیمبرین وقت

کرۂ ارضی میں قدیم ترین چٹانوں کی تشکیل آج سے تقریباً چار ارب ۸۰ کروڑ سال قبل شروع ہوئی۔ ماقبل کیمبرین زمانہ اُس وقت سے لے کر آج سے ۵۷ کروڑ سال قبل کے طویل دور پر محیط ہے۔ یہ زمانہ چار ارب سال رہا زمین پر زندگی کا آغاز اسی دور میں ہو چکا تھا۔

ب۔ نچلا قدیم مجّر حیات کا دور

یہ دور ۵۷ کروڑ سال قبل سے شروع ہو کر ۳۹ کروڑ پچاس لاکھ سال قبل تک رہا۔ اس کا کل عرصہ ۱۸ کروڑ پچاس لاکھ سال بنتا ہے۔ اس دور میں زندگی کے بے شمار شواہد چٹانوں میں محفوظ ملے ہیں۔ اس سے

پہلے تقریباً ڈھائی ارب سال زندگی کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے۔ مگر اس کے مجرّات زیادہ نہیں ملے۔ اس دور کو تین ضمنی ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱۔ کیمبرین زمانہ[۱۰]

۲۔ آرڈووشین زمانہ[۱۱]

۳۔ سلورین زمانہ[۱۲]

ج۔ بالائی قدیم مجرّحیات کا دور[۱۳]

یہ دور ۴۹ کروڑ پچاس لاکھ قبل سے لے کر ۲۲ کروڑ پچاس لاکھ قبل تک رہا۔ گویا کل ۱ کروڑ سال کے عرصے پر محیط ہے۔ اس دور کو چار ضمنی ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱۔ ڈیونین زمانہ[۱۴]: یہ زمانہ پانچ کروڑ سال رہا۔ اس عہد میں پہلی بار جل بھومی جانور ظاہر ہوئے۔

۲۔ نچلا کاربن دار زمانہ[۱۵] } یہ ادوار کل آٹھ کروڑ سال کے عرصے پر محیط ہیں۔

۳۔ بالائی کاربن دار زمانہ } ان ادوار میں کوئلہ وجود میں آیا۔

۴۔ پرمین زمانہ[۱۶]: یہ زمانہ چار کروڑ پچاس لاکھ سال پر محیط ہے۔

د۔ درمیانی مجرّحیات کا دور[۱۷]

یہ دور آج سے بائیس کروڑ پچاس لاکھ سال پہلے سے لے کر آج سے ساڑھے چھ کروڑ سال قبل تک رہا یوں اس دور کا کُل عرصہ سولہ کروڑ سال ہوتا ہے۔ اس عہد کو تین ضمنی ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱۔ تین پرتی زمانہ[۱۸]: یہ زمانہ چار کروڑ پچاس لاکھ سال جاری رہا۔ اس زمانے میں رینگنے والے جانور خوب پھلے پھولے۔

۲۔ پہاڑی زمانہ[۱۹]: یہ زمانہ بھی چار کروڑ پچاس لاکھ سال کے عرصے پر پھیلا ہوا ہے۔ اس عہد میں ڈائنوسار اور آکٹوپس نما جانور عروج پر تھے۔

۳۔ چاک دار زمانہ[۲۰]: یہ زمانہ چھ کروڑ پچاس لاکھ سال پر حاوی ہے۔ اس دور میں چاک کے ذخائر پیدا ہوئے اور زمین پر پھول دار پودے پہلے پہل نمودار ہوئے۔

۵۔ نئی حیات کا دور[۲۱]

یہ زمانہ چھ کروڑ پچاس لاکھ سال قبل سے لے کر زمانہ حال تک پھیلا ہوا ہے۔ اس عہد میں زمین نے

موجودہ شکل اختیار کی۔ یہ عہد شیر دار جانوروں اور پھول دار پودوں کا عہد کہلاتا ہے۔ اس عہد کو بین الاقوامی اتفاق رائے سے دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱۔ تیسرا زمانہ[۲۲]

۲۔ چوتھا زمانہ[۲۳]

یہ دونوں زمانے مزید زمانی ادوار میں تقسیم کئے گئے ہیں:

۱۔ تیسرا زمانہ[۲۲]

یہ زمانہ آج سے چھ کروڑ پچاس لاکھ سال پہلے کے وقت سے لے کر پچیس لاکھ سال قبل تک کے عرصے پر پھیلا ہوا ہے۔ یعنی یہ کُل سوا چھ کروڑ سال کی طوالت رکھتا ہے۔ اس زمانے میں زمین پر پہاڑ بنے۔ اسی عہد میں ہمالیہ پہاڑ وجود میں آیا۔ اس دور میں براعظموں کی شکلیں تقریباً وہی تھیں جو آج کل ہیں۔ لیکن کچھ فرق بھی تھا مثلاً اس دور کے ابتدائی زمانے میں مشرقی اور مغربی ایشیا کے آر پار ایک سمندری راستہ تھا اور عہد حاضر کے عرب، عراق اور ایران کا بیشتر حصہ اور پاکستان اور بھارت کے کچھ حصے سمندر کے نیچے تھے۔

اس دَور میں شروع سے آخر تک مڈغاسکر اور آسٹریلیا جزیروں کی شکل میں تھے۔ لیکن یوریشیا اور شمالی امریکہ کے درمیان الاسکا اور سائبیریا کا زمینی راستہ موجود تھا۔ جس پر سے بہت انواع کے شیر دار جانوروں کے گلّے اِدھر اُدھر آئے گئے۔ چنانچہ شمالی براعظموں کے جانوروں نے جنوبی براعظموں کے جانوروں کی نسبت باہمی مماثلت زیادہ برقرار رکھی۔ اگرچہ اس دور کے اوائل میں جنوبی امریکہ اور افریقہ کے جانوروں کا بھی کسی قدر تعلق شمالی براعظموں سے رہا۔ بحیرہ روم کی شکل اور جسامت میں مسلسل کمی بیشی ہوتی رہی۔ ہمالیہ۔ پرانیز (فرانس اور سپین کے درمیان سلسلۂ کوہ جو خلیج بسکے سے لے کر بحیرۂ روم تک پھیلا ہوا ہے) الپس اور دوسرے پہاڑ رونما ہوئے۔ افریقہ میں رفٹ وادیاں بنیں۔ اس دور کے آخری دنوں میں امریکہ کے مغربی علاقوں میں، وسطی ایشیا میں اور شمالی اور جنوبی افریقہ میں صحرا بھی نمودار ہوئے۔ ان سب ارضیاتی تبدیلیوں نے شیر دار جانوروں اور پرندوں کی کُرۂ ارض پر تقسیم اور اُن کے پھیلاؤ میں نمایاں کردار ادا کیا۔

نباتی زندگی کے ارتقاء نے زمین کا حلیہ تبدیل کر دیا۔ تاہم اس دور کا سب سے اہم واقعہ شیر دار جانوروں کا ارتقاء پذیر ہونا تھا۔ درمیانی حیات کے دور (میسوزوئک عہد) میں چھوٹے شیر دار جانور وجود رکھتے تھے

لیکن ان میں سے اکثر اُسی عہد کے ساتھ ہی معدوم ہو گئے تھے۔ صرف تھیلی والے شیر دار جانور اور آنول والے شیر دار جانور بچ نکلے۔

تیسرا زمانہ پانچ ضمنی زمانوں میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱۔ پہلا نزدیکی زمانہ[۲۴]

۲۔ فجری نزدیکی زمانہ[۲۵]

۳۔ خفیف نزدیکی زمانہ[۲۶]

۴۔ کم نزدیکی زمانہ[۲۷]

۵۔ زیادہ نزدیکی زمانہ[۲۸]

ان زمانوں کا مختصر تعارف اس طرح ہے:

۱۔ پہلا نزدیکی زمانہ

یہ زمانہ تقریباً ساٹھ لاکھ سال رہا یعنی چھ کروڑ پچاس لاکھ سال قبل سے لے کر پانچ کروڑ نوے لاکھ سال قبل تک۔ اس زمانے کی برّی زندگی کے بارے میں معلومات کم ہیں۔ کیونکہ ایسی چٹانیں کم ملی ہیں جن میں اس دور کے برّی جانوروں کے حجرات محفوظ ہوں۔ تاہم ایشیا اور جنوبی امریکہ اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں کچھ آثار ملے ہیں۔

دنیا میں شیر دار جانوروں کے کل ۳۵ بڑے سلسلے رہے ہیں۔ جن میں سے آج کل بیس سلسلے زندہ ہیں۔ اُس زمانے میں ترقی یافتہ سلسلوں میں سے شاذ ہی کسی کا نشان ملتا ہے البتہ زیادہ قدیم سلسلے مثلاً ٹڈی خور سار قدیم کترنے والے جانور اور قدیم آزاد شیر دار وغیرہ خوب پھل پھول رہے تھے۔

۲۔ فجری نزدیکی زمانہ

یہ زمانہ تقریباً دو کروڑ پچاس لاکھ سال رہا یعنی پانچ کروڑ نوے لاکھ سال قبل سے لے کر تین کروڑ چالیس لاکھ سال قبل تک۔ اِس دور میں کھُر والے شیر دار جانور نمودار ہوئے۔ اس زمانے کے آزاد شیر داروں کے اگرچہ زیادہ حجرات نہیں ملے۔ تاہم اس زمانے میں شیر دار جانوروں کے ارتقاء کے بارے میں کافی معلومات حاصل ہو چکی ہیں۔ اس زمانے کی جو ایک خاص بات ہے وہ یہ ہے کہ آزاد شیر داروں کی کچھ قسموں نے ارتقاء کی منازل طے کر کے وہ ایسی خصوصیات حاصل کر لی تھیں جو آج کل کے شیر داروں میں ہیں یعنی

۱۔ ہاتھوں اور پاؤں کا کسی چیز کو پکڑنے کے قابل ہونا اور درختوں کی شاخوں پر جھول سکنے کی صلاحیت رکھنا نیز
۲۔ جسم اور دماغ کے حجم کا وہ تناسب جو آج کے انسان کے قریب ترین ہے۔

۳۔ خفیف نزدیکی زمانہ

یہ زمانہ تقریباً نوّے لاکھ سال رہا۔ یعنی تین کروڑ چالیس لاکھ سال قبل سے لے کر دو کروڑ پچاس لاکھ سال قبل تک۔ اس زمانے کے آزاد شیر داروں کے کافی محجرات ملے ہیں۔ اس زمانے کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ کرۂ ارضی پر وسیع و عریض گھاس کے میدان وجود میں آئے۔ ان کے ساتھ ہی گھاس خور جانور بھی نمودار ہوئے جب کہ پہلے تو بری جانوری میں زیادہ تر جنگل میں درختوں سے پتے کھانے والے ہی تھے۔ طاق کھُروں والے جانور اس زمانے میں زبردست اکثریت میں تھے۔ تاریخ کا سب سے عظیم الجثہ شیر دار جانور اسی دور میں وسطی ایشیاء میں ظہور پذیر ہوا جس کو ماہرین "اندرا کو تھیریم" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہ ایک لمبی گردن والا گینڈا تھا جس کا قد (یعنی پاؤں سے لے کر اُس کے کندھوں تک عموداً) تقریباً پندرہ فٹ (یا پانچ میٹر) تھا۔
"فجری مانس" کے لاتعداد محجرات مصر کے "فایوم" علاقے میں ملے ہیں۔ ان کے ساتھ ہی ہاتھیوں کے ابتدائی اجداد کے ڈھانچے بھی ملے ہیں۔

۴۔ کم نزدیکی زمانہ

یہ زمانہ ایک کروڑ تیس لاکھ سال کے عرصے پر محیط ہے۔ یعنی دو کروڑ پچاس لاکھ سال قبل سے لے کر ایک کروڑ بیس لاکھ سال قبل تک۔ اس زمانے میں یوریشیا کا بیشتر علاقہ جنگلات سے پُر ہوا۔ اس زمانے کے آخری دنوں کے قریب یوریشیا اور افریقہ کے درمیان ایک زمینی پُل پر سے بندر اور مانس شمالی برّ اعظموں کی طرف منتقل ہوئے۔ اِن میں وہ دیو قامت مانس بھی شامل ہے۔ جو بعد میں معدوم ہو گیا جس کا نام "ڈرایو پتھے کس" ہے۔ یہی دیو قامت مانس آج کل کے زندہ مانسوں کا جدِّ امجد سمجھا جاتا ہے۔ آجکل چار قسم کے مانس دنیا میں موجود ہیں:

۱۔ چمپانزی ۲۔ اورنگوٹان ۳۔ گوریلا اور ۴۔ گبن

اسی عہد میں بعد میں رام مانس ظہور میں آیا جس کا تفصیلی ذکر بعد میں آئے گا۔ یہی پاکستان میں جنم لینے والا وہ جاندار ہے جو نسل انسانی کا دادا یا پردادا ہے۔

۵- زیادہ نزدیکی زمانہ

یہ زمانہ تقریباً پچانوے لاکھ سال پر پھیلا ہوا ہے۔ یعنی ایک کروڑ بیس لاکھ سال قبل سے لے کر پچیس لاکھ سال قبل تک۔ اس زمانے میں کُرۂ ارضی پر بیشتر علاقوں میں آب و ہوا سرد اور خشک ہوگئی۔ گھوڑوں اور سینگ دار جانوروں کی نسلوں میں تنوع پیدا ہوا۔ اسی زمانے میں جانوروں کو جنگل اور میدان میں سے کسی ایک جگہ کو اپنے مسکن کے طور پر منتخب کرنے کا مرحلہ درپیش آیا۔ چنانچہ کچھ جانور جنگلی بن گئے اور کچھ میدانی۔ اسی زمانے میں دیوقامت مانس ڈرایو پتھیکس سے بھی بہت بڑا "عظیم الہیکل مانس"[۱۳۰] میدانی علاقوں میں ظاہر ہوا۔ اس کا وزن ۵۰۰ پونڈ اور اس سے بھی زیادہ ہوتا تھا۔ اسی زمانے میں نسلِ انسانی کا باپ "جنوبی مانس" (آسٹریلوپتھیکس) بھی ظہور میں آیا۔ جنوبی مانس نے اسی زمانے میں اوزار بنانے بھی سیکھے۔ اوزار بنانے کی محنت نے اُس کو مزید ترقی دی اور آئندہ آنے والے زمانے میں (یعنی چوتھے زمانے میں) وہ ارتقاء کے بلند ترین مرحلے میں داخل ہوا یعنی جدید انسان بنا۔

۲- چوتھا زمانہ

یہ زمانہ گزشتہ پچیس لاکھ سال سے لے کر عہد حاضر پر محیط ہے۔ اس کے دو حصے ہیں:

۱- انتہائی نزدیکی زمانہ[۱۳۱]

۲- مکمل نزدیکی زمانہ[۱۳۲]

۱- انتہائی نزدیکی زمانہ

یہ پچیس لاکھ سال قبل (اور بعض ماہرین کے نزدیک سترہ لاکھ سال قبل) سے شروع ہو کر دس ہزار سال (یا گیارہ ہزار سال) قبل پر ختم ہوتا ہے۔ گویا اس کا عرصہ تقریباً بیس لاکھ سے لے کر چوبیس لاکھ نوے ہزار سال پر پھیلا ہوا ہے۔

اس دور میں زمین پر بار بار زبردست موسمی تبدیلیاں ہوئیں۔ بار بار زمین کے بیشتر حصوں پر خصوصاً شمالی حصوں پر برف کی دبیز تہیں چھا گئیں۔ جن کی موٹائی دس ہزار فٹ (تین ہزار میٹر) یا اُس سے بھی زیادہ ہوتی تھی۔ اور پھر بار بار یہ برفیں پگھل گئیں۔ اس زمانے کے دوران برف جمنے اور پگھلنے کے آٹھ بڑے "برفانی ادوار" کی نشاندہی کی گئی ہے۔ آخری برف آج سے دس ہزار سال قبل پگھل کر ختم ہوئی۔ یوں اس

پورے دور کو برفانی دور بھی کہا جاتا ہے۔ جس میں بار بار برف جمی اور پگھلی۔ زمین کی پوری ارضیاتی زندگی میں یہ آخری بڑی برف سازی تھی۔ جب کہ پہلی تو کوئی ستاون کروڑ سال قبل ہوئی تھی۔

اس شدید موسمی کایا پلٹ کی بنا پر بہت سے جانداروں کی اقسام معدوم ہوئیں اور بہتوں میں زبردست ارتقاء ہوا۔ اور ارتقاء کا انقلابی مرحلہ کیفیتی تبدیلی کا مرحلہ اسی دور میں وقوع پذیر ہوا۔ اسی دور میں جدید انسان اپنی موجودہ شکل میں سامنے آیا۔ انسانیت کی صبح صادق اسی عہد میں طلوع ہوئی۔ قدیم پتھر کا زمانہ اسی دور سے تعلق رکھتا ہے جو تقریباً پچیس تیس لاکھ سال قبل سے شروع ہو کر بارہ ہزار سال قبل پر ختم ہوتا ہے۔ قدیم پتھر کے زمانے کے علی الترتیب تین حصے کئے جاتے ہیں۔ نچلا قدیم پتھر کا زمانہ، درمیانہ قدیم پتھر کا زمانہ اور بالائی قدیم پتھر کا زمانہ۔

تصویر نمبر ۱۔ ایک اونی کھال والا میمتھ ہاتھی کا مجسم جو برف میں دب کر محفوظ ہو گیا یہ روس میں برفوں کے نیچے مدفون ملا تھا۔

۲۔ مکمل نزدیکی زمانہ

یہ زمانہ گزشتہ دس ہزار یا گیارہ ہزار سال پر پھیلا ہوا اس دور کے آغاز سے پہلے ہی آخری برفیں پگھلنا شروع ہو گئی تھیں۔ آج سے تقریباً پندرہ ہزار سال قبل برف پگھلنے کا عمل شروع ہوا جو کہ اچانک ہوا۔ سائنس دانوں کی تازہ ترین رائے یہ ہے کہ سورج کی تابکاری بڑھ جانے کی وجہ سے زمین پر گرمی بڑھ گئی تقریباً آٹھ ہزار سال قبل پاکستان میں ایک طرف تو برفیں پگھلنے سے دریاؤں کے پاٹ زیادہ بھر گئے دوسرے بارشیں بھی زیادہ ہوئیں۔ اس سب کچھ کے نتیجے میں اُس دَور میں پاکستان کی سرزمین پر کافی سیلاب آئے ہوں گے۔ آج سے نو ہزار سال قبل پاکستان میں منظم شہروں کا ثبوت ملا ہے جس کا تازہ ترین ثبوت بلوچستان میں مہر گڑھ کی مدفون بستی کی دریافت ہے۔ جس میں صنعت کافی ترقی

یافتہ تھی۔

بہرحال اس زمانے میں جانداروں کی نسلوں میں کوئی جسمانی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ ماسوائے دو باتوں کے کہ ایک تو انسانی آبادیوں میں زبردست اضافہ ہوا اور دوسرے عظیم الجثہ شیر دار تیزی سے معدوم ہوگئے۔

اس زمانے میں بھی ایک چھوٹا برفانی دور گزرا ہے جو تیرھویں صدی عیسوی میں شروع ہوا جس میں بار بار برف بڑھتی گھٹتی رہی۔ یہ دور سات سو سال رہا اور اس کا عروج ۱۷۵۰ء میں ہوا جب کہ پرانے عظیم برفانی ادوار کے بعد کے نسبتاً گرم زمانے میں سب سے زیادہ برفانی تودے روئے زمین پر نمودار ہوگئے تھے۔

حوالہ جات

۱۔ چینی سائنس دان بیان سی زُد کا مقالہ: "کائنات لامحدود اور محدود کی وحدت ہے" مطبوعہ چینی زبان کا سائنسی جریدہ: "فطرت کی جدلیات"، شمارہ اوّل۔ جون ۱۹۷۳ء۔ شنگھائی۔ (انگریزی ترجمہ سے استفادہ)

۲۔ THERMODYNAMICS اس کے تین قانون ہیں۔ پہلا قانون بقائے توانائی ہے یعنی تمام توانائی مستقل بالذات ہوتی ہے دوسرا یہ کہ حرارت سرد تر جسم سے گرم تر جسم کو منتقل نہیں ہوسکتی تاوقتیکہ کسی بیرونی چیز کا سہارا نہ لیا جائے۔ تیسرا یہ کہ ہر خالص مادے کی ناکارگی مطلق صفر درجہ تپش پر صفر ہوتی ہے۔ اس قانون کا منطقی نتیجہ یہ ہے درجہ حرارت میں مطلق صفر کبھی حاصل نہیں ہوسکتا۔

۳۔ MESONS AND HYPERONS

۴۔ ماخوذ از علم منطق جلد اوّل کانٹ (SCIENCE OF LOGIC vol. I)

۵۔ انسائیکلوپیڈیا امریکانا جلد ۱۰۔ صفحہ ۷۴۶ تا ۷۴۷

۶۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا جلد ۱۸۔ صفحہ ۹۹۱ (پندرھواں ایڈیشن ۱۹۸۵ء)

۷۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا جلد پروپیڈیا صفحہ ۸۵ (پندرھواں ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۸۵ء)

۸۔ PRECAMBRIAN TIME

۹۔ THE LOWER PALAEOZOIC ERA

۱۰۔ THE CAMBRIAN PERIOD

۱۱۔ THE ORDOVICIAN PERIOD

۱۲۔ THE SILURIAN PERIOD

۱۳- THE UPPER PALAEOZOIC ERA

۱۴- THE DEVONIAN PERIOD

۱۵- THE LOWER CARBONIFEROUS PERIOD
THE UPPER CARBONIFEROUS PERIOD

۱۶- THE PERMIAN PERIOD

۱۷- THE MESOZOIC PERIOD

۱۸- THE TRIASSIC PERIOD

۱۹- THE JURASSIC PERIOD

۲۰- THE CRETACIOUS PERIOD

۲۱- THE CENOZOIC ERA

۲۲- THE TERTIARY PERIOD

تیسرے زمانے کے تعارف کا ماخذ: انسائیکلوپیڈیا امریکانا

پہلا دوسرا تیسرا اور چوتھا زمانہ کے الفاظ سب سے پہلے بعض جرمن سائنس دانوں نے استعمال کئے تھے۔ بعد میں پہلا اور دوسرا زمانہ کے الفاظ متروک ہوگئے۔ کیونکہ جس عرصے کے لئے بنائے گئے تھے وہ دراصل اربوں سالوں پر محیط تھا اور قدیم تر ادوار سے تعلق رکھتا تھا۔ اب صرف تیسرا اور چوتھا زمانہ کے الفاظ ہی مستعمل ہوتے ہیں۔

۲۳- THE QUARTERNARY PERIOD

۲۴- PALAEOCENE

۲۵- EOCENE

۲۶- OLIGOCENE

۲۷- MIOICENE

۲۸- PLIOCENE

۲۹- آزاد شیر دار PRIMATES ایسے قدیم آنول والے شیر دار جانوروں کو کہتے ہیں جن کے ہاتھ پاؤں حرکت میں نسبتاً زیادہ آزاد تھے۔ یعنی ہاتھوں کی مٹھی بند ہوسکتی تھی یا کم از کم انگلیاں مڑ سکتی تھیں اور پاؤں کی

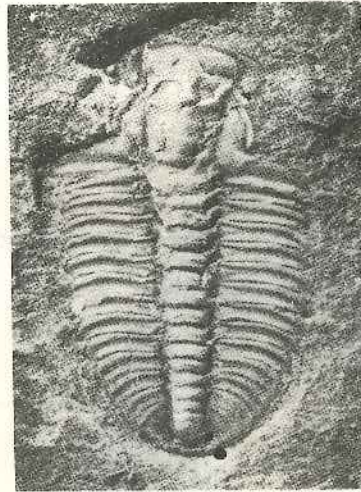
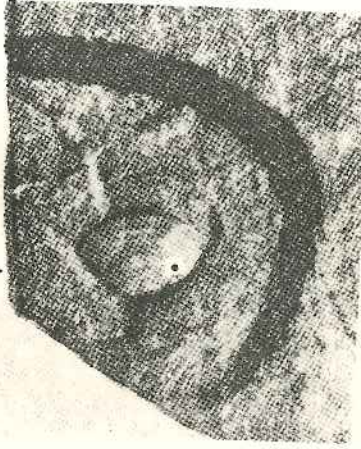
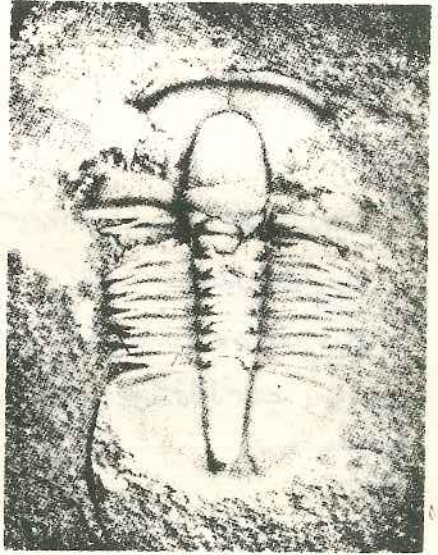
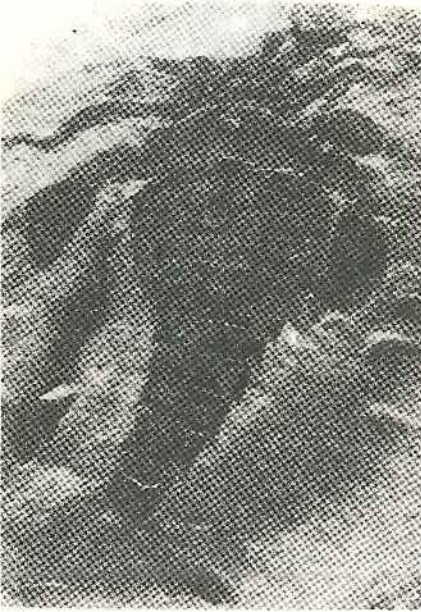
اُنگلیاں بھی مُڑ سکتی تھیں۔ علاوہ ازیں اُن کی نظر تیز تھی اور دماغ انتہائی ترقی یافتہ تھا۔ اس اصطلاح کے تحت لی مر، لورس، بندر، مانس اور انسان وغیرہ آتے ہیں۔

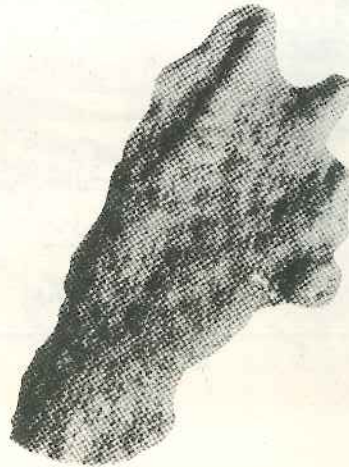
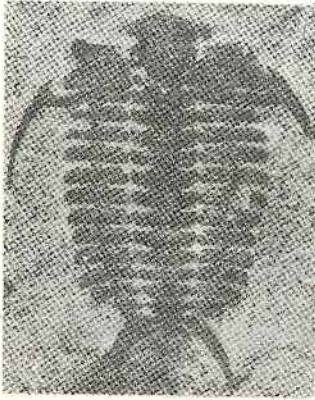
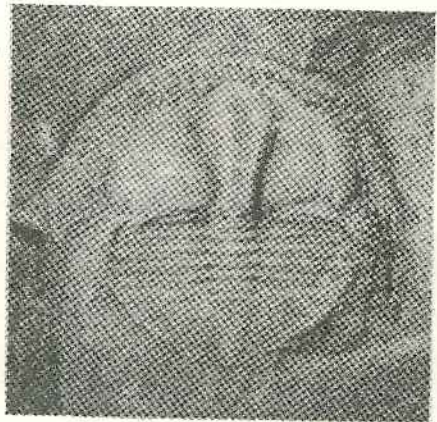
۳۰۔ GIGANTOPITHECUS

۳۱۔ PLEISTOCENE

۳۲۔ HOLOCENE

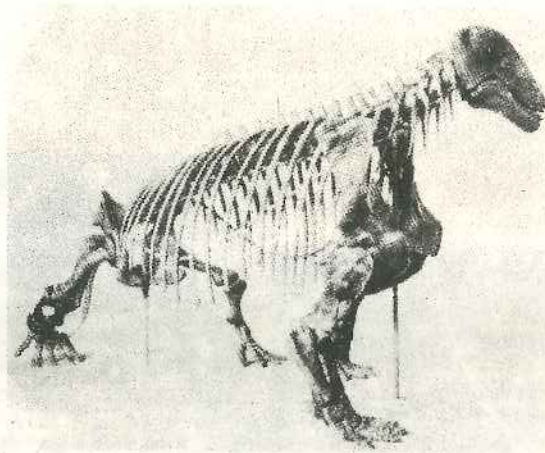
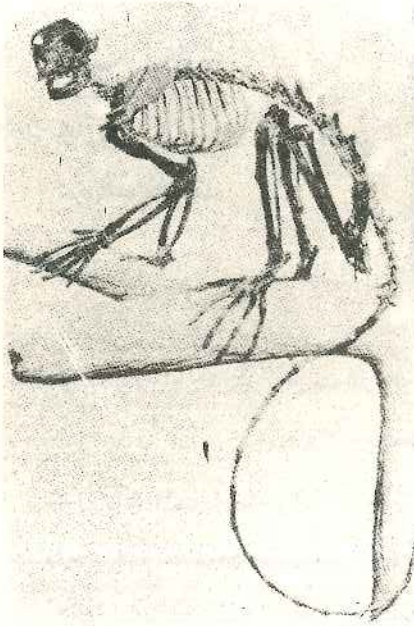
زمانوں کا نقشہ
انسائیکلوپیڈیا
امریکانا جلد ۱۰
ص ۴۹۴
کالم I (آخر)

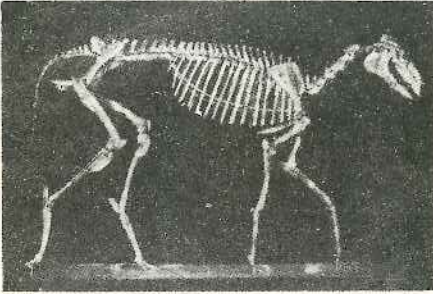
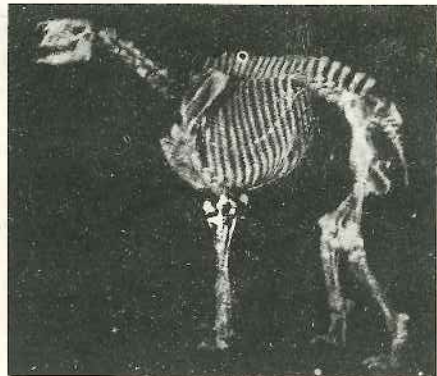
تصویر نمبر ۲۔ اولینی لس ۔ قدیم کیمبرین زمانے کا ایک کیڑا۔

تصویر نمبر ۳۔ باتھیورس کس ـــــ وسطی کیمبرین زمانے کا ایک
کیڑا جس کے جسم کے تین نمایاں حصے تھے کیمبرین زمانہ
تقریباً ۵۷ کروڑ سال قبل سے لے کر ۷ کروڑ سال قبل
تک رہا۔ یہ ایک حقیقی محجّر کی تصویر ہے۔

تصویر نمبر ۴۔ اوبولس ـــــ وسطی کیمبرین زمانے کا ایک کیڑا۔ یہ
پایاب سمندری پانیوں میں رہتا تھا ـــــ ایک
قسم کی قدیم سیپی

تصویر نمبر ۵۔ سیڈاریہ ـــــ آخری کیمبرین زمانے کا ایک کیڑا۔
اصل حجر۔

تصویر نمبر ۶ - یُورپ ٹیرڈ ـــــ شروع آرڈوویشین زمانے کا
ایک معدوم النسل کیڑا ـــ اسے دیو قامت بچھو
بھی کہتے ہیں۔ اس کے حجرات دنیا میں انتہائی نایاب ہیں
یہ تصویر ایسے ہی ایک نایاب حجر کی ہے جو امریکن نیوزیم
آف نیچرل ہسٹری میں محفوظ ہے۔

تصویر نمبر ۷ - کانسٹیلاریہ ـــــ معدوم نسل کا آرڈوویشین زمانے
کا سمندری کیڑا

تصویر نمبر ۸۔ سراڈرس ــــ آرڈوو شین زمانے کا ایک کیڑا۔ یہ اُس "مجر" کی تصویر ہے جو امریکہ سے ملا۔ اصل برٹش میوزیم میں ہے

تصویر نمبر ۹۔ کرپٹولائی تھس ــــ آرڈووشین زمانے کا معدوم کیڑا۔ اس کے کل جسم کا آدھا حصہ سر پر مشتمل تھا اور بالغ کیڑوں کی آنکھیں نہیں ہوتی تھیں۔

تصویر نمبر ۱۰۔ ایٹرپا ــــــ معدوم النسل گھونگھا، یہ سلورین زمانے کا سمندری کیڑا ہے جس کے مُتحجرات سمندری چٹانوں میں بکثرت ملتے ہیں یہ ایک ایسے گھونگھے کی تصویر ہے جو وسطی ڈیونین زمانے میں زندہ تھا۔

تصویر نمبر ۱۱۔ نیوکولانہ ــــــ ڈیونین زمانے کا ایک کیڑا۔ اس نسل کے بعض نمونے اب بھی کہیں کسی ساحلِ سمندر پر زندہ مل جاتے ہیں۔

تصویر نمبر ۱۲- میزوسارس ـــــ تین فٹ لمبا رینگنے والا جانور۔
قدیم چھپکلی۔ قدیم پیدین زمانے کا جانور۔ اب یہ
معدوم النسل ہے۔

تصویر نمبر ۱۳- ماس کاپش ـــــ شیر دار جانوروں کی شکل کا ایک
رینگنے والا جانور۔ اس کا جسم آٹھ فٹ لمبا اور جثہ بھاری
بھرکم تھا۔ یہ قدیم چھپکلی وسطی پیدین زمانے میں افریقہ
میں پائی جاتی تھی۔ اب معدوم النسل ہے۔

تصویر نمبر ۱۴۔ نوتھارکٹس ـــــ ایک معدوم النسل آزاد شہر دار۔ یہ فجری نزدیکی زمانے کا جانور تھا۔ جس کے مجحرات یورپ اور شمالی امریکہ سے ملے ہیں۔ بندر۔ لی مر۔ تارسیئر کے قبیلے سے ملتا جلتا قدیم جانور۔

تصویر نمبر ۱۵۔ موئری تھیریم ـــــ قدیم معدوم النسل ہاتھی۔ یہ فجری نزدیکی زمانے کا جانور ہے۔ اس ہاتھی کا قد ایک میٹر کے قریب اور سر سے دُم تک لمبائی تقریباً ڈھائی میٹر تھی۔

تصویر نمبر ۱۶۔ ہایو ہپّس ——— قدیم معدوم النسل گھوڑا۔ وسطی خفیف نزدیکی زمانے میں موجود تھا۔

تصویر نمبر ۱۷۔ مارو پپس ——— معدوم النسل قدیم گھوڑا جو کہ کم نزدیکی زمانے میں پایا جاتا تھا۔ یہ زمانہ ڈھائی کروڑ سال قبل سے لے کر ایک کروڑ بیس لاکھ سال قبل تک رہا۔

تیسرا باب

زندگی کا آغاز

کُرۂ ارضی پر زندگی کا آغاز تقریباً تین ارب اُسی کروڑ سال پرانا ہے۔ یہ آغاز کیسے ہوا؟ یہ ابھی ایک سوال ہے جس کا حتمی جواب ہمارے پاس نہیں ہے۔ مذہبی مفکرین سے لے کر سائنس دانوں تک سب اہلِ دانش نے اس کے جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ زندہ شے خود بخود براہ راست بے جان چیز سے جنم لیتی ہے جیسے مثلاً شوربہ خراب ہو کر جراثیم کو جنم دیتا ہے یا گوشت گل سڑ کر کیڑوں کو۔ اس نظریے کی تردید سترھویں صدی عیسوی میں اٹلی کے سائنس دان فرانسسکو ریڈی نے عملی ثبوت مہیا کر کے کی۔ اُس نے ثابت کیا کہ کیڑے مردہ گوشت کے اندر سے جنم نہیں لیتے بلکہ اُس پر مکھیوں کے دیئے گئے انڈوں میں سے جنم لیتے ہیں۔ اس نظریے کے حامی یہ ثابت نہیں کر سکے کہ کوئی ایسی چیز جس کے اندر زندہ خلیے نہ ہوں کیونکر زندہ خلیوں کو جنم دے سکتی ہے۔

ایک اور دلچسپ نظریہ یہ بھی پیش کیا گیا ہے کہ زمین پر زندگی کسی اور سیارے سے آئی۔ اس نظریے کی ایک شاخ کے مشہور مبلغ ایرک وان ڈینی کن ہیں۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ لاکھوں سال پہلے کوئی مخلوق (دیوتا) کسی دوسرے سیارے سے زمین پر آئی اُس نے یہاں انسان کو جنم دیا اور واپس چلی گئی۔ اُس نے بے شمار سائنسی اور اثری شواہد سے اپنے نظریے کو درست ثابت کرنے کی کوشش کی۔ مگر زندگی کو یا صرف نسلِ انسانی کو کسی دوسرے سیارے سے آئی ہوئی چیز ثابت کرنے والے مبلغ اس بابت خاموش ہیں کہ اُس دوسرے سیارے پر زندگی کا آغاز کیسے ہوا۔

اسی طرح ایک اور نظریہ بھی ہے جو خصوصی تخلیق کا نظریہ کہلاتا ہے۔ اس کے مطابق روئے زمین پر موجود کروڑوں جاندار قسمیں اپنی اپنی جگہ اسی طرح کسی مافوق الفطرت طاقت یا طاقتوں نے پیدا کی ہیں۔ کسی ایک خالق نے یا ان گنت دیوی دیوتاؤں نے پیدا کی ہیں۔ یہ سب قسمیں اپنی اپنی جگہ غیر متبدل اور متعین ہیں اور باہمی رشتہ اور تعلق نہیں رکھتیں۔ یعنی ہر قسم اپنی اپنی جگہ ہمیشہ کے لئے قائم ہے اور اس میں تبدیلی کی گنجائش یا امکان نہیں

ہے۔ اس نظریے کے حامی بعض بڑے بڑے قابل سائنس دان بھی رہے ہیں۔

تاہم سائنس کی نت نئی تحقیقات اور ان پر زبردست تنقید کے نتیجے میں روز بروز جو صداقت زیادہ قوت کے سامنے آئی ہے وہ ارتقاء کا نظریہ ہے۔ یعنی زندگی مادّے کے اندر موجود اجتماعِ ضدین کے درمیان باہمی کشمکش کی حرکت کے نتیجے میں ظاہر ہوئی ہے۔ ظہورِ زندگی کا سبب مادّے کے اندر موجود ہے اور مادّے کے اربوں سالوں پر پھیلے ارتقاء کے نتیجے میں زندگی ظہور میں آئی ہے۔

متعدد سائنس دانوں کا خیال ہے کہ قدیم فضا آکسیجن کے بغیر تھی۔ جب ایک فضا جو کہ ہائیڈروجن گیس، آبی بخارات، نوشادر گیس اور میتھین گیس کے مجموعے پر مشتمل تھی، برقی اخراجات سے دو چار ہوئی اور اُس پر ماورائے بنفشی روشنی پڑی تو اُس میں خود بخود ہونے والی اندرونی آمیزش سے چربیلے تیزابات امائنو تیزابات پیدا ہوئے۔ یہ پہلے نامیاتی مرکبات تھے۔ جو پروٹین کو جنم دینے کی بنیاد بنے۔ سائنس دان اب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ فاسفیٹ، خمیرے اور نیوکلیائی تیزاب اُس انتہائی قدیم کُرۂ ارضی پر ماورائے بنفشی روشنی کی توانائی کے زیرِ اثر وجود میں آئے تھے۔ خمیرے سادہ مرکبات کو اندرونی آمیزش کے ذریعے پیچیدہ تر مرکبات بننے میں عمل انگیز کا کام کرتے ہیں اور نیوکلیائی تیزابات پیدائش کرتے ہیں۔ یہ دونوں اعمال زندگی کا خاصہ ہیں اس لئے سائنس کے لئے یہ یقین کرنا غیر مناسب نہیں کہ زندگی اربوں سال پہلے ایسے ہی کسی "شوربے" کے پانی میں وجود میں آئی ہوگی۔ بعد میں اردگرد کے مرکبات نے اُس زندہ وجود کے اردگرد ایک جھلی تان دی ہوگی۔ اب اس جھلی کے اندر شوربے کا وہ خوردبینی ذرّہ ایک خلیہ بن گیا ہوگا۔ یہی خلیہ زندگی کے ارتقاء کا نقطۂ آغاز ہے۔

گویا زندگی کا ابتدائی ارتقاء تو فضا میں ہی ہوگیا تھا۔ مگر اس کا خلیاتی ارتقاء قدیم ترین سمندروں کے پانیوں میں ہوا۔

زندگی کی بنیاد پروٹوپلازم ہے۔ پروٹوپلازم ایک زندہ مادّہ ہے جو نیم مائع نیم ٹھوس حالت میں بغیر شکل کے ہوتا ہے۔ اس میں سکڑنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور یہ اندرونی طور پر ہم آہنگ ہوتا ہے۔ یہی زندگی کی طبعی بنیاد ہے۔ یہ کاربن، ہائیڈروجن، آکسیجن، نائٹروجن اور دیگر بہت سے کیمیاوی عناصر اور پانی کی وافر مقدار پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں چھوٹے چھوٹے خلیے ہوتے ہیں۔ ہر خلیہ اپنے طور پر زندہ اکائی ہوتا ہے اور سب خلیے مل کر بھی ایک زندہ نظام کو (زندہ وجود کو) تشکیل کرتے ہیں۔ زندہ اور بے جان وجود میں بنیادی فرق کیمیاوی اور خلیاتی ساخت کا ہے۔ جہاں تک کیمیاوی اجزاء کا تعلق ہے تو زندہ پروٹوپلازم میں ایسا کوئی سا کیمیاوی جز زیادہ نہیں

ہوتا جو بے جان اجسام میں نہ ہوتا ہو۔ فرق صرف ترتیب کا ہے۔ بغیر اس خاص ترتیب کے عناصر مل کر کسی بھی غیر زندہ مادی شکل، پتھر، مٹی، ہوا اور پانی کی شکل اختیار کرتے ہیں جب کہ وہی کیمیاوی عناصر ایک دوسری مخصوص ترتیب اور آہنگ میں مجتمع ہو کر زندہ پروٹو پلازم بن جاتے ہیں ؎

زندگی کیا ہے عناصر کا ظہورِ ترتیب
موت کیا ہے انہی اجزا کا پریشاں ہونا

زندہ شے میں دوسری چیزوں کو جذب کرنے کی صلاحیت ہے جو بے جان اشیاء کو جذب کر کے اُنکی کیمیاوی ترتیب بدل کر اُنہیں زندہ وجود میں ڈھال دیتی ہے۔ جیسے انسان کھانا کھا کر اُسے ہضم کر کے خون ہڈی عضلات کی شکل میں ڈھال دیتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ زندہ شے میں افزائشِ نسل کی صلاحیت بھی ہے جو بے جان چیزوں میں نہیں ہے۔

زندہ چیز کیمیاوی طور پر ساکن نہیں بلکہ متحرک اور ہر دم متغیر ہے۔ جیسے انسانی جسم میں خون کے ذرات مرتے اور نئے بنتے رہتے ہیں۔

زندگی کا ارتقاء

یہ دونوں تصورات ـــــــ کہ زندگی اپنی مختلف شکلوں میں جامد ہے، سب مخلوقات شروع سے اسی طرح جنم میں آئی ہیں اور ان میں باہمی کوئی رشتہ نہیں اور نہ ان میں کوئی ارتقاء ہے اور دوسرے یہ کہ زندگی اپنے آغاز سے لے کر اب تک پیہم ایک سلسلۂ ارتقا میں سفر کر رہی ہے اور ہر لحہ تبدیل ہو رہی ہے اور آئندہ بھی اس کی تبدیلی اور تغیر کا عمل جاری رہے گا ـــــــ نہایت قدیم زمانے سے منفکرین اور سائنس دان پیش کرتے رہے ہیں۔ زندگی کے ارتقا کا نظریہ ڈارون نے ایجاد نہیں کیا بلکہ اُس سے بہت پہلے ارتقا کی حقیقت کی طرف منفکرین اشارے کرتے رہے ہیں مثلاً قدیم یونانی مفکر، فلسفی اور ماہر فلکیات ہیر اقلیتس کا نظریہ تھا کہ دنیا کی تمام چیزیں مسلسل تغیر پذیر ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ زیادہ تر اہلِ فکر "لاگاس" (LOGOS) لفظی مطلب عقل، سبب، مراد قانونِ کائنات) کو نہیں سمجھتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کائنات کے بارے میں غلط نظریہ قائم کرتے ہیں اُس کا اپنا خیال تھا کہ "قانونِ کائنات" کے ذریعے کائنات کی تمام چیزیں آپس میں مربوط ہیں اور اسی قانون کے تحت تمام قدرتی واقعات رونما ہوتے ہیں۔ اس قانون کا ایک اہم مظہر یہ ہے کہ ہر دو متضاد چیزوں میں ایک

اندرونی رشتہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً صحت اور بیماری ایک دوسرے کا تعین کرتے ہیں۔ نیکی اور بدی، سرد اور گرم ایک دوسرے کے بغیر اپنا مفہوم کھو دیں گے۔ اسی طرح وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہر چیز کے دو متضاد پہلو ہو سکتے ہیں۔ مثلاً سمندر کا پانی نقصان دہ بھی ہے (انسانوں کے لئے) اور مفید بھی (مچھلیوں کے لئے)۔

ہیراقلیتس کے نزدیک آگ کائنات کے مربوط نظام کے عمل کے لئے کلیدی کردار ادا کرتی ہے یہ بھی اسی مفکر کا مشہور فقرہ ہے کہ "تم ایک ہی دریا میں دو بار نہیں نہا سکتے"، اُس کا صحیح جملہ یوں ہے:

"وہ لوگ جو ایک ہی دریا میں دوبارہ اُترتے ہیں اُن پر سے ہر بار نیا، بالکل نیا پانی گزر جاتا ہے۔"

ظاہر ہے کہ یہ قدیم سائنسی مفکر کائنات میں جاری و ساری جدلیات کے اصول کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کر رہا تھا۔ بعد میں افلاطون نے اس کے نظریے کا جدلیاتی پہلو محو کر کے اُس کی فکر کی یوں تلخیص کی کہ:

"چیزیں گو بظاہر حواس کو کیسی ہی محسوس ہوں اندر سے مسلسل تغیّر میں ہیں۔"

یہ اُس سائنس دان کی مادّی فکر کو عینی تفکّر میں منقلب کر دینے کی دلچسپ کوشش ہے۔ کیونکہ افلاطون نے ایک تو وحدتِ اضداد کا ذکر سرے سے حذف کر دیا ہے۔ دوسرے جو کچھ بیان کیا ہے اُس میں زور تغیّر کی بجائے حواس کو غیر معتبر ٹھہرانے پر ہے۔ ہیراقلیتس کا زور اس بات پر تھا کہ کسی کیفیت یا چیز کا ثبات و دوام ظاہری، سطحی اور عارضی ہے جب کہ تغیّر حقیقی، اصلی اور ابدی حقیقت ہے۔

ہیراقلیتس کے برعکس یونانی فلسفی پارمینی ڈیز کا نظریہ تھا کہ تغیّر فریبِ نظر ہے۔

ایک اور قدیم یونانی فلسفی اناکسی مینڈر کو ـــــ جسے بعض اوقات علمِ فلکیات کا بانی بھی کہا جاتا ہے ـــــ نظریۂ ارتقاء کے قدیم حامیوں میں سمجھا جاتا ہے۔ اناکسی مینڈر نے معلوم دنیا کا پہلا نقشہ بھی بنایا تھا اور پہلی نثری تحریر لکھی تھی جو کہ فلسفے کے موضوع پر تھی۔ اُس نے پوری کائنات کے ایک مربوط نظام ہونے کا تصوّر پیش کیا اور کہا کہ نہ سرد کو دوام ہے اور نہ گرم کو بلکہ دونوں ایک دوسرے کو "خراج" ادا کرتے ہیں تاکہ "توازن" برقرار رہے اُس کا نظریہ تھا کہ ہر شے کا ماخذ ایک بے شکل، ناقابلِ حد بندی، غیر فانی مادّہ ہے جسے وہ "بیکراں" کا نام دیتا ہے (یونانی لفظ اَپیرن APEIRON ہے) بیکراں کے اندر چار متضاد عناصر ہیں:

۱۔ مٹی ۲۔ ہوا ۳۔ آگ ۴۔ پانی

ان چار کے متفرق امتزاجات اور افتراقات سے لاتعداد دنیائیں جنم لیتی ہیں، پروان چڑھتی ہیں اور پھر تباہ ہو جاتی ہیں۔ یہ سب کچھ لاتناہی طور پر جاری رہتا ہے۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ انسان مچھلی سے ملتی جلتی ایک مخلوق

سے ترقی پاکر وجود میں آیا ہے۔

مغرب کے مذہبی مفکرین میں سے عظیم مذہبی رہنما اور فلسفی، بشپ، اور ڈاکٹر آف چرچ جناب سینٹ آگسٹین (۳۵۴ء تا ۴۳۰ء) نے انجیلِ مقدس کے تخلیق کے بیان کو لغوی مفہوم سے زیادہ علامتی طور پر سمجھنے کی کوشش کی ہے اور یہ تسلیم کیا ہے کہ شروع میں جو جیسے تخلیق کئے گئے ہوں گے وہ بعد میں ارتقاء پذیر ہوگے ہوں گے۔

مسلم مفکرین بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ علمائے دین میں سے مولانا جلال الدین رومیؒ نظریۂ ارتقاء کو بڑے زور شور سے پیش کرتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبات میں رومی کے اس تصور کو دہرایا ہے اور اسے ’’اسلامی دنیا میں نظریۂ ارتقاء کی تشکیل‘‘ کی ایک عمدہ شکل قرار دیا ہے۔

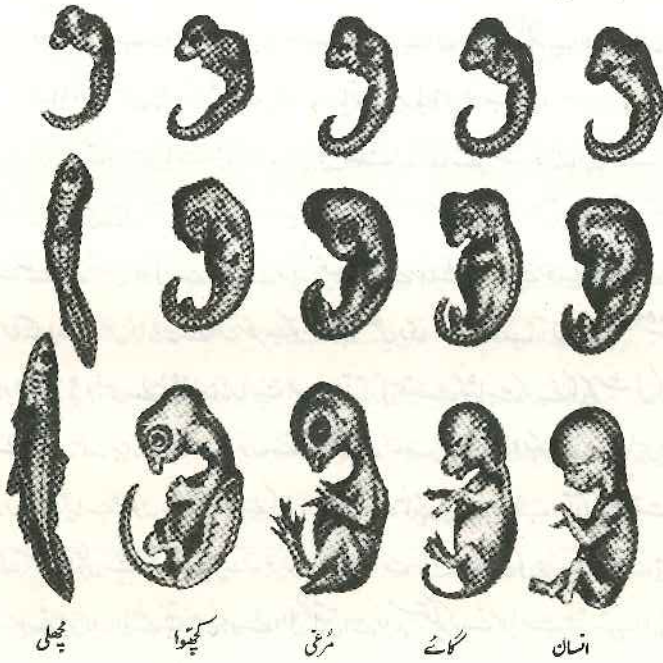
نظریۂ ارتقاء کے تائید کے طور پر حضرت علی کے اس قول کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ تاریخِ فرشتہ کا مصنف محمد قاسم فرشتہ لکھتا ہے:

> ’’میں نے ایک معتبر کتاب میں پڑھا ہے کہ ایک بار کسی شخص نے حضرت علی علیہ السلام سے سوال کیا کہ اے امیر المومنین حضرت آدم علیہ السلام سے تین ہزار سال قبل دنیا میں کون تھا؟ آپ نے جواب میں فرمایا، ’آدم‘۔ اُس شخص نے تین بار یہ سوال دہرایا اور حضرت علی نے تینوں بار یہی جواب دیا۔ اس پر وہ شخص متعجب ہو کر خاموش ہو گیا۔ حضرت علیؑ نے جب اُس سائل کو متعجب اور خاموش دیکھا تو فرمایا اگر تُو تیس ہزار مرتبہ مجھ سے یہ سوال کرتا تو میں ہر بار یہی جواب دیتا۔[۵]‘‘

فرانس کے ماہر حیاتیات و نباتات ژاں بیپٹسٹ لامارک نے ۱۸۰۹ء میں اپنی کتاب ’’فلسفۂ حیاتیات‘‘ شائع کی جس میں پہلی مرتبہ اُس نے باقاعدہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ زندگی اپنی مختلف شکلوں میں ارتقاء کے سلسلے سے جُڑی ہوتی ہے۔ اُس نے صرف ظہورِ آدم کے معاملے تک اپنے نظریے کو پھیلانے سے گریز کیا ہے اس کے بعد چارلس ڈارون نے اس نظریے کو انقلابی شکل دی۔ اس کی کتاب ’’آغازِ انواع‘‘ ۱۸۵۹ء میں شائع ہوئی۔ الفریڈ ویلس نے ۱۸۵۸ء میں اپنے طور پر ارتقاء کی حقیقت کو ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اُس وقت سے لے کر اب تک ہزاروں سائنس دانوں نے سائنس کے مختلف شعبوں میں کام کرتے ہوئے ایسی بیشمار حقیقتوں کو دریافت کیا ہے جنہوں نے اس نظریے کی زیادہ سے زیادہ تائید کی ہے اور اب ارتقا کی حقیقت سائنس کی دنیا میں مسلّمہ ہو چکی ہے۔ اس نظریے پر وقتاً فوقتاً جو اعتراضات سائنس دانوں کی طرف سے ہوتے ہیں وہ ضمنی حقائق پر ہوتے ہیں اور ان کے نتیجے میں ہونے والی تحقیق اسے مزید مستحکم کرنے کا باعث بنتی ہے۔ اس نظریے کو بنیادی

طور پر رد کرنے والے دنیا بھر میں صرف مذہبی مفکرین ہی ہیں یا ایسے عینیت پرست سائنس دان جو مذہبی تبلیغ میں دلچسپی رکھتے ہیں۔

زندگی کے ارتقاء کا جائزہ لینے سے پہلے مختصراً یہ تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آخر سائنس کس طرح اس سارے معاملے کے ثبوت فراہم کرتی ہے اور اس کا مطالعہ کس طرح کرتی ہے اور یہ کہ یہ ارتقاء ہوا کیسے۔

گزشتہ صدی میں یہ خیال عام تھا کہ ایک بچہ ماں کے پیٹ میں قرارِ حمل سے لے کر پیدائش تک ۹ ماہ کے عرصے میں ترتیب وار اُن تمام مراحل سے گزرتا ہے جن سے کائنات کے اندر زندگی اپنے ارتقاء کے سفر میں آغاز سے ظہورِ انسان تک ساڑھے تین ارب سال میں گزری ہے۔ یہ بات اپنی تفصیلات میں تو درست نہیں لیکن اس میں بنیادی صداقت کا اشارہ ضرور پایا جاتا ہے۔ علمِ جنین (ایمبریالوجی) کی جدید ترین تحقیقات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ریڑھ کی ہڈی والے جانداروں کے بچے (بشمول انسان کے بچے کے) حمل ٹھہرنے سے لے کر پیدائش تک ایک جیسے ارتقائی مراحل سے گزرتے ہیں۔ ابتداء میں ایسے تمام جانداروں کے جنین ایک دوسرے سے مماثل ہوتے ہیں۔ بعد میں آہستہ آہستہ ان میں اختلاف واضح ہونے لگتا ہے اور آخر میں بالکل علیحدہ شکل کے ہو جاتے ہیں۔

تصویر نمبر ۱۸۔ مختلف جانداروں کے جنین جو ابتدائی مرحلے پر ایک دوسرے سے ناقابلِ امتیاز ہوتے ہیں۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان تمام جانداروں کے درمیان زبردست ارتقائی رشتہ ہے۔ سائنس کے مختلف شعبے جن کے مطالعے سے ارتقائے حیات کا ثبوت ملتا ہے اُن میں علم الابدان (بیالوجی) خاص کر علم الابدان کے تحقیقی شعبے علم الانواع (ٹیکسانومی) علم الاعضاء (اناٹومی) اور علم جنین (ایمبریالوجی) شامل ہیں علم الابدان کے علاوہ ماحولیات (ایکالوجی)، قدیم نباتیات، قدیم حیوانیات (پیلیونٹالوجی) میں سائنسی تحقیقات اور علم آثار (آرکیالوجی) یعنی مُجرات اور زمانۂ قبل از تاریخ کی قدیم مصنوعات وغیرہ کے سائنسی مطالعے شامل ہیں۔

علم الانواع کی شہادت

علم الانواع کا دائرہ زندگی کی مختلف انواع (SPECIES) کا مطالعہ کرنا ہے۔ ان کی تعریف، وضاحت اور درجہ بندی کرنا ہے۔ اگر انواع میں اپنی اپنی نوع کی مخصوص صفات نہ ہوتیں بلکہ مختلف صفات خلط ملط ہوتیں تو اس علم کی شاید ضرورت نہ ہوتی اور اس کی گواہی بھی سچی نہ ہوتی، لیکن چونکہ ہر نوع کے جملہ افراد اپنی نوع کی خصوصیات لازمی طور پر رکھتے ہیں، اس لئے نوعی درجہ بندی ممکن ہے اور ان کے درمیان روابط کی تلاش بھی ممکن ہے۔ مثلاً سب مرغیاں انڈے دیتی ہیں۔ لیکن اگر کوئی مرغی تو انڈے دیتی اور کوئی بچے یا پھر کوئی پرندہ تو پر رکھتا اور کسی پرندے کے بال ہوتے یا گندم کے ایک پودے پر کوئی تو گندم کا سٹہ ہوتا اور کوئی جوار یا باجرے کا تو پھر علم الانواع، ارتقاء کے نظریے کی کوئی مدد نہ کرسکتا۔ لیکن علم الانواع یہ ثابت کرتا ہے کہ مختلف انواع کو مشترکہ خصوصیات کے پیش نظر چند گروہوں میں جمع کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح سے "انواع، اقسام، خاندان، سلسلہ، جماعت، جَیل اور سلطنتّ" زندگی کے انسانی شکل تک ارتقاء کا ناقابلِ تردید ثبوت فراہم کرتی ہیں۔ مثلاً نباتات کی سلطنت میں کائی سے لے کر برگد تک اور جانداروں کی سلطنت میں پروٹوزوا (یک خلوی خوردبینی جانوروں) سے لے کر آزاد شیرداروں تک مختلف انواع میں ایک ایسا باہمی رشتہ پایا جاتا ہے جو کسی مشترکہ جد پر مبنی ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتا ہے اور یوں نظریۂ ارتقاء کی صداقت کی گواہی دیتا ہے۔

تقابلی علم الاعضاء کی شہادت

مختلف پودوں اور جانداروں کے جسمانی ڈھانچوں کا تقابلی مطالعہ بھی مشترکہ اوصاف کی نشاندہی کرتا ہے اور یوں مشترکہ جد کا ایک اور ثبوت فراہم کرتا ہے۔ مثلاً مینڈک، چھپکلی، پرندے اور شیردار جانداروں کے جسموں

ہیں ہڈیوں کے ڈھانچے کی بنیادی ساخت ایک جیسی ہے جو ثابت کرتی ہے کہ ان سب کا جدِ امجد ایک ہی ہے جو کوئی ریڑھ کی ہڈی والا جاندار تھا۔ اسی طرح سے تمام شیر دار جانداروں کے اعضاء کا بنیادی نظام ایک جیسا ہے۔ خواہ یہ جاندار تیرنے والے ہوں یا خشکی پر چلنے والے، رینگنے والے ہوں یا اُڑنے والے۔

علمِ جنین کی شہادت

پیدائش سے پہلے کسی بھی جاندار کا جنین (ایمبریو) جن مراحل سے گزرتا ہے وہ حیرت انگیز حد تک ایک جیسے ہیں۔ چاہے یہ جنین ماں کے پیٹ میں ہو یا انڈے میں۔ اگر مثال کے طور پر ریڑھ والے مختلف جانداروں کے جنین کی افزائش کا مطالعہ کیا جائے تو ابتدائی مراحل میں یہ سب ایک جیسے ہوتے ہیں۔ اگر مچھلی، چھپکلی اور بارہ سنگھے کے ابتدائی جنین سامنے رکھ دیئے جائیں تو ماہرین کے لئے یہ بتانا مشکل ہوگا کہ ان میں سے کون سا جنین کس جاندار کا ہے۔ یہ مماثلت اس بات کا ثبوت ہے کہ نسلی طور پر ماضی قدیم میں یہ سب ایک مشترکہ جد سے تعلق رکھتے ہیں۔

ماحولیات کی شہادت

دنیا کے کونے کونے میں بکھرے ہوئے جانداروں کی نسلیں اور دیگر زندہ اجسام کی شکلیں بعض ایسے عجیب و غریب مظاہر کو سامنے لاتی ہیں جن کا کوئی دوسرا سائنسی جواب سوائے نظریۂ ارتقاء کے ممکن نہیں ہے۔ مثلاً قریب قریب واقع کئی سمندری جزیروں میں ایسے پرندے پائے جاتے ہیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر اپنے اپنے قریبی برِاعظموں کے پرندوں سے مماثل ہیں۔ اسی طرح ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ ایک جیسی آب و ہوا رکھنے والے دو علاقوں میں ایک جیسے جانور نہیں پائے جاتے۔ مثلاً برازیل اور افریقہ کی آب و ہوا ایک جیسی ہے مگر افریقہ میں گوریلے اور ہاتھی ہیں جب کہ برازیل میں نہیں ہیں۔ ان پہیلیوں کا جواب صرف نظریۂ ارتقاء کے پاس ہے کہ یہ جانور اُن اجداد کی نسل سے ہیں جو ان برِاعظموں پر وجود میں آئے اور بعد میں زیادہ سازگار ماحول والے علاقوں کی طرف چلے گئے۔ اس قسم کے سفر میں قدرتی رکاوٹیں آخری حد کا کام کرتی تھیں۔ پانی والے جانوروں کے لئے خشکی کا بڑا ٹکڑا اور خشکی کے جانوروں کے لئے کوئی سمندر۔

اسی طرح ایک اور دلچسپ مثال گھڑیال کی ہے اس کی دو نسلیں دنیا میں دور دراز موجود ہیں۔ ایک جنوب مشرقی ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں اور دوسری عوامی جمہوریۂ چین میں۔ ان کے اجداد قدیم زمانوں سے ایشیائے

لے کر فلوریڈا تک پھیلے ہوئے تھے اور خشکی کے اُس معدوم راستے سے جاتے تھے جو کسی زمانے میں روس اور الاسکا کو ملاتا تھا۔ اس راستے کے معدوم ہو جانے سے یہ دونوں نسلیں اپنے اپنے ماحول کے اثر سے قدرے تبدیل ہوتی گئیں۔ لیکن وہ انتہائی دور دراز علاقوں میں آج بھی موجود ہیں۔ یوں نظریۂ ارتقاء ہی ان جغرافیائی پہیلیوں کا تشفی بخش جواب پیش کرتا ہے۔

محجّرات کی شہادت

لیکن سب سے پُرشکوہ دلیل خود اُن خزانوں کی ہے جو زمین نے اپنے سینے میں لاکھوں کروڑوں سالوں سے چھپا کر حفاظت سے رکھے ہیں۔ یہ اُن زندہ جانداروں اور نباتات کے پتھرائے ہوئے ڈھانچے ہیں جو لاکھوں کروڑوں سال پہلے زمین پر چلتے تھے یا لہلہاتے تھے۔ یہ محجّرات مختلف زمانوں سے تعلق رکھتے ہیں اور زمانی ترتیب سے ان کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ جتنا قدیم کوئی پودا یا جاندار ہے، اُس کی ساخت اتنی ہی سادہ ہے جب کہ بعد میں ان کی زیادہ ترقی یافتہ شکلیں یعنی زیادہ پیچیدہ اور باصلاحیت شکلیں نمودار ہوتی گئیں۔ محجّرات کا تسلی بخش سائنسی جواب سوائے نظریۂ ارتقاء کے کسی کے پاس نہیں۔

ارتقاء کا طریقِ کار

ارتقاء کا عمل عموماً دو قوتوں کا مرہونِ منت رہا ہے۔ ایک اندرونی جینیاتی تبدیلی اور دوسری ماحول کی موافقت یا عدم موافقت کا اثر۔ جینیاتی تبدیلی کا جدید تصور یہ ہے کہ یہ اچانک ہوتی ہے۔ کیوں ہوتی ہے؟ آیا کوئی کائناتی شعاعیں اچانک پڑنے سے، کسی نئے کیمیاوی مواد کے انجذاب سے یا کسی اور وجہ یا وجوہات سے؟ اس بات کا ابھی کوئی جواب معلوم نہیں۔ مگر یہ تبدیلی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے۔

دوسرا اثر ماحول کا ہے۔ ماحول ارتقاء کی شرائط مہیا کرتا ہے۔ حیات کے اندر جو تبدیلی کی صلاحیت ہے اُس کو ماحول کی موافقت ایک خاص رُخ پر بھی لے جاتی ہے اور مخالفت اُسے کچل بھی دیتی ہے۔ لہٰذا زیادہ اہل جسم ماحول کی مطلوبہ تبدیلیوں سے دوچار ہو کر زندہ رہ جاتا ہے اور نااہل تبدیل نہ ہو سکنے کے باعث رستے ہی میں رہ جاتا ہے۔ قدرتی انتخاب اور بقائے اصلح کا قانون ارتقاء کے خارجی عوامل ہیں جب کہ باطنی عامل جنین کی تبدیلی ہے۔

بے ریڑھ جانداروں کا ارتقاء

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ کرۂ ارضی پر زندگی کا آغاز تقریباً تین ارب اسی کروڑ سال قبل ہوا۔ ابتدائی زندگی یک خلوی تھی۔ یہ پہلی زندہ مخلوق نہ نباتات میں شمار ہے، نہ حیوانات میں۔ نباتات اور حیوانات کی علیحدگی کا آغاز آج سے تقریباً ایک ارب سال قبل ہوا۔ اس وقت تک نباتات اور حیوانات ابھی یک خلیاتی مرحلے میں تھے اور یہ دونوں پانی کے اندر تھے۔ یہ ارتقاء شروع کیسے ہوا یہ ابھی تک سربستہ راز ہے۔ کیونکہ یہ حاصل شدہ مُتحجّرات کے دور سے پہلے کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے۔ بہر حال یک خلوی جسموں میں ارتقاء کی پہلی تبدیلی یہ تھی کہ کثیر الخلیاتی جسم پیدا ہوئے۔ اس عمل کا زمانہ ساٹھ کروڑ سال قبل سمجھا جاتا ہے۔ قدیم کائی اور بکٹیریا کے متحجّرات جنوبی افریقہ میں ملے ہیں۔ اُن کی عمر علی الترتیب تین ارب دس کروڑ سال اور دو ارب ستر کروڑ سال ہے۔ اسی طرح انٹاریو (کینیڈا) سے جو ایسے ہی متحجّرات ملے ہیں وہ ایک ارب نوّے کروڑ سال پرانے ہیں۔ ایسے قدیم متحجّرات کی تعداد بےحد کم ہے۔ تاہم ساٹھ کروڑ سال قبل کے زمانے سے لے کر بعد کے تمام ادوار کے وافر متحجّرات دستیاب ہیں۔ ان کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی جسموں میں خلیوں کی تعداد مختصر ہوتی تھی اور خلیوں کی ترتیب دو پرتوں میں ہوتی تھی جن میں ریشوں کا تو کچھ فرق تھا مگر اعضاء کا وجود نہ تھا۔ ساٹھ کروڑ سال قبل کئی جاندار وجود میں آچکے تھے جو کہ تقریباً سب کے سب پانی میں رہتے تھے۔

یک خلوی جسموں میں ارتقاء کی پہلی تبدیلی تو یہ تھی کہ کثیر الخلیاتی جسم نمودار ہوئے۔ دوسری بڑی تبدیلی یہ ہوئی کہ خلیوں کی تین پرتوں والے جسموں کا ظہور ہوا۔ درمیانی پرت میں پٹھوں کا ظہور ہوا جن کے باعث جسم کی حرکت کرنے کی صلاحیت میں اضافہ ہوا۔ جسم کے مختلف حصّوں میں تقسیمِ محنت ہوئی اور سر اور دُم کا فرق پیدا ہوا۔

تیسری ترقی یہ ہوئی کہ ایک تو ٹکڑوں میں منقسم جسم وجود میں آئے۔ دوسرے اُن کے اندر کچھ کھوکھلا حصہ بھی پیدا ہوا۔ ان خصوصیات کے نتیجے میں جوڑدار کیڑے پیدا ہوئے۔ آج بھی ایسے کیڑوں کا نمائندہ کینچوا موجود ہے یہ دونوں خصوصیات بعد میں زیادہ ترقی یافتہ بے ریڑھ اور ریڑھ دار جانوروں کے جسمانی نظام کی بنیاد بنے۔

چوتھی بڑی ترقی یہ ہوئی کہ ٹکڑوں میں منقسم کھوکھلے جسموں کے ساتھ جوڑدار اعضاء مزید لگ گئے اور ایک نیا بے ریڑھ جانور پیدا ہوا۔ اس جانور کے لئے ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرنا انتہائی آسان ہو گیا۔ ان سے

ترقی کرکے جُڑے ہوئے پیروں والے جانور پیدا ہوئے اور کروڑہا کروڑ سال پہلے زندگی انہی شکلوں میں قدیم سمندروں میں موجود تھی۔ اُن کی اولاد میں سے سمندری بچھو پیدا ہوئے اور پھر سانس لینے والے سمندری حشرات پیدا ہوئے۔ سب سے پہلے کیڑے تقریباً ۳۲ کروڑ پچاس لاکھ سال پہلے صفحۂ ہستی پر نمودار ہوئے۔ یہ بڑی حد تک آج کل کے لال بیگ سے مماثل تھے اس کے بعد تتلیاں اور بھونرے پیدا ہوئے۔ تتلیاں اُسی زمانے میں نمودار ہوئیں جب نباتات کی دُنیا میں پھولدار پودے وجود میں آئے۔ تاہم گزشتہ ساڑھے بارہ کروڑ سال سے بے ریڑھ جانوروں میں کوئی مزید عظیم تبدیلی نہیں ہوئی۔

ریڑھ دار جانوروں کا ارتقاء

ریڑھ والے جانور دنیا کی تمام جاندار اقسام کی سب سے ترقی یافتہ قسم ہے۔ ان کا ظہور آج سے تقریباً پچاس کروڑ سال قبل ہوا۔ یہ جانور ــــ دنیا کا سب سے پہلا ریڑھ دار جانور جبڑے کے بغیر والی مچھلیاں تھیں۔ لیکن ان کی ریڑھ کی ہڈی کوئی باقاعدہ ہڈی نہیں تھی بلکہ پتلے سے دھاگے کی طرح تھی جو گوشت کے ریشوں سے قدرے زیادہ سخت تھا۔

رفتہ رفتہ ان میں غضروف یعنی مُرمُری ہڈی (نرم ہڈی۔ کارٹی لیج) کا ڈھانچہ نمودار ہوا اور دُنیا میں سب سے پہلے ہڈیوں کے ڈھانچے والا ایک ایسا جسم نمودار ہوا جس کا جبڑا بھی تھا اور دو دو کی تعداد میں خارجی اعضاء بھی تھے۔ یہ تھی ہڈیوں اور جبڑے والی قدیم مچھلی۔ اس کا زمانۂ وجود تقریباً ۴۵ کروڑ سال پرانا ہے۔ ان مچھلیوں کے کچھ پتھرائے ہوئے ڈھانچے دستیاب ہوئے ہیں جو کہ ۴۵ کروڑ سال پرانے ہیں۔

آج کل کی کئی سمندری مچھلیاں مثلاً پھیپھڑے دار مچھلیاں، ریڑھ دار پنکھ والی مچھلیاں اور گوشت دار پنکھ والی مچھلیاں اُسی زمانے سے تعلق رکھتی۔ گوشت دار مچھلیوں کے ایسے اعضاء تھے جو بعد میں بازوؤں اور ٹانگوں میں تبدیل ہونے کی بنیاد بنے۔

دوسرا بڑا قدم ریڑھ دار جانوروں کے ارتقاء کے دوران یہ ہوا کہ ایسے جانور پیدا ہوئے جو پانی اور خشکی دونوں پر رہ سکتے تھے ــــ جل تھلیے جانور۔ یہ ایسے ہوا کہ ان کے بازو اور ٹانگیں (یا یوں کہئے کہ چار ٹانگیں) نکل آئیں۔ نیز سانس لینے کے لئے گلپھڑوں کی جگہ پھیپھڑوں نے جنم لیا۔ جل تھلیے جانوروں کے وجود کا زمانہ چالیس کروڑ سال پرانا ہے۔ ان کے چالیس کروڑ سال پرانے مجرات بھی ملے ہیں۔ ان کے وجود میں آنے کا ایک بہت بڑا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ خشکی میں دور دراز پھیل گئے اور یوں زمینی زندگی کا آغاز ہوا۔ چونکہ پانی میں تیرنے کے لئے چھوٹے

چھوٹے بازوؤں اور ٹانگوں کی ضرورت تھی اور یہ بہرحال پیداوار پانی ہی کی تھے اس لئے جب خشکی پر بھی آئے تو ان کی ٹانگیں چھوٹی اور جسم بھدے تھے۔ یہ جانور چھوٹی چھوٹی ٹانگوں سے رینگ کر چلتے تھے۔ ان کے ظہور کا زمانہ ۴۸ کروڑ سال پہلے کا ہے۔ یہ گھنے جنگلوں میں گھوم پھر کر رفتہ رفتہ کافی تبدیل تو ہو گئے۔ مگر پیدائش کا عمل پانی میں جاکر کرتے تھے۔

تیسری انقلابی ترقی یہ ہوئی کہ ان جانداروں نے زمین پر انڈے دینے شروع کر دیئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا پانی سے بنیادی رشتہ ختم ہو گیا۔ اب یہ خشکی کے رینگنے والے جانور تھے۔ ان کا جنم تیس کروڑ سال قبل ہوا۔ آہستہ آہستہ ان کی لاتعداد قسموں نے جنم لیا اور یہ سب دنیا بھر میں پھیل گئیں۔ ان کے تیس کروڑ سال پرانے مجرات دریافت ہو چکے ہیں۔ رینگنے والے جانوروں کی ایک خرابی یہ تھی کہ ان کا خون ٹھنڈا ہوتا تھا جیسا کہ اب بھی تمام رینگنے والے جانوروں کا ہے۔ اس کو نا ہی کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ سخت سردی میں ان کا زندہ رہنا مشکل ہو جاتا تھا۔

سردی کے ساتھ جنگ کے نتیجے میں چوتھی عظیم تبدیلی رونما ہوئی اور گرم خون والے جانداروں کی نئی نسل وجود میں آگئی۔ یہ مخلوق ہر قسم کے موسم میں اپنے جسم کا درجہ حرارت ایک ہی سطح پر برقرار رکھ سکتی تھی۔ اس مرحلے پر رینگنے والے جانوروں کی نسل دو نسلوں میں تقسیم ہو گئی۔ ایک تو پرندوں کی نسل نمودار ہوئی جو اپنے اجداد کی طرح انڈے دے کر بچے نکالتے تھے اور دوسرے دودھ دینے والے جانوروں کی قسم پیدا ہوئی۔ دودھ دینے والے جانور آج سے تقریباً پندرہ کروڑ سال قبل وجود میں آئے۔ یہ چونکہ اپنے بچوں کی دیکھ بھال کر سکتے تھے اور کافی عرصہ ان کی خوراک اور نگہداشت کی ذمہ داری اپنے اوپر لیتے تھے لہٰذا ان میں سب سے زیادہ ترقی اور تنوع پیدا ہوا اور یہ قسم باقی تمام قسموں سے زیادہ کامیاب ثابت ہوئی۔ دودھ دینے والے جانوروں کی مزید ترقی کا زمانہ "نئی حیات کا دور" کہلاتا ہے (سینوزونیک ایرا) یہ ارتقائے حیات کا عظیم الشان زمانہ تھا جو آج سے چھ کروڑ پچاس لاکھ سال قبل شروع ہوا۔ اس زمانے کے کئی شیر دار جانوروں کے کوئی چھ کروڑ سال پرانے ڈھانچے دستیاب ہو چکے ہیں۔ اس دور میں شیر دار جانوروں کی کئی شاخیں پھوٹیں جن میں ایک ترقی کر کے مانس (ایپ) بنی۔ جس نے آگے چل کر انسان کو جنم دیا۔ قدیم مانس اور آجکل کے مانس اور بندر میں فرق یہ ہے کہ قدیم مانس کے دانت ۳۲ تھے جب کہ موجودہ بندروں کے دانت ۳۴ ہیں۔ انسان قدیم مانس کی ترقی یافتہ شکل ہے موجودہ بندر کی نہیں

ارتقا کی رفتار

بحیثیت مجموعی ارتقا کا عمل نہایت سست رفتار ہے۔ جس کو سالوں یا صدیوں کے حوالے سے نہیں

سمجھا جاسکتا۔ مختلف اجسام میں ارتقاء کی رفتار مختلف ہے۔ بعض چیزوں میں تو کروڑہا کروڑ سالوں میں کوئی ارتقاء نہیں دیکھنے میں آتا اور بعضوں میں دس بیس لاکھ سال میں حیرت انگیز تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ جس نے ان کی کایا پلٹ دی ہے۔ تاہم کچھ بھی ہو ارتقاء کو ماپنے کا پیمانہ لاکھوں اور کروڑوں سالوں کا پیمانہ ہے۔ مثال کے طور پر بعض سیپیاں چالیس کروڑ سال قبل اُسی شکل میں تھیں جس میں آج ہیں اور بعض جھینگے کوئی بیس کروڑ سال سے جوں کے توں ہیں اور اپاسم (ایک قسم کے چوہے) ساڑھے سات کروڑ سال سے اپنی حالت پر قائم ہیں۔ اس کے برعکس بعض شیر خواروں نے انتہائی تیز رفتاری سے اپنے آپ کو ترقی دی ہے۔ جن کی فہرست کافی طویل ہے۔ انہی میں انسان کے اجداد بھی ہیں جو آج سے پچاس لاکھ سال قبل "کھڑے انسانی مانس" (ہوموارکٹس) کی شکل میں تھے جبکہ آج وہ فاتحِ کائنات ہے۔

حوالہ جات

۱۔ HERACLEITUS یا HERACLITUS پیدائش ۵۴۰ ق م کے لگ بھگ اور وفات ۴۸۰ ق م کے قریب، ہیراقلیتس اناطولیہ کے ایک شہر افی سس میں پیدا ہوا تھا۔ اناطولیہ موجودہ ترکی کے ایشیائی حصے کا قدیم نام ہے۔ جب وہ ایک الگ ملک ہوا کرتا تھا۔ اسی کو ایشیائے کوچک بھی کہتے ہیں۔

۲۔ ANAXIMANDER (۶۱۰ ق م تا ۵۴۶ ق م)

۳۔ مولانا روم :

آمد اوّل بہ اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چوں بحیوانی فتاد	نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
------------	------------
باز از حیواں سوئے انسانیش	میکشید آں خالقی کہ دانیش

۴۔ علامہ اقبال : IS RELIGION POSSIBLE:

"The formulation of the theory of evolution in the world of Islam brought into being Rumi's tremendous enthusiasm for the biological future of man. No cultured Muslim can read such passages as the following without thrill of joy":

اس کے بعد اقبال نے مذکورہ بالا اشعار کا انگریزی ترجمہ از نانک رام وسن مل تھادانی پیش کیا ہے اور یہ ترجمہ دراصل ترجمہ نہیں بلکہ مترجم کے اپنے تاثرات ہیں جو فارسی متن پر مبنی ہیں۔ بہر حال اس ترجمے میں ارتقاء کا مفہوم موجود ہے۔

حوالہ کے لئے دیکھئے۔

THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM (1986), Institute of Islamic Culture Club Road, Lahore, pp. 147-148.

۵۔ تاریخ فرشتہ — از محمد قاسم فرشتہ

ترجمہ عبد الحیٔ خواجہ مطبوعہ شیخ غلام علی اینڈ سنز جلد اوّل صفحہ ۷۵ تا ۷۶

۶۔ علم الانواع کے مطابق نوعی درجہ بندی: انواع SPECIES، اقسام GENUSES، خاندان FAMILY سلسلہ ORDER، جماعت CLASS، خیل PHYLUM اور سلطنت KINGDOME مثلاً زندگی کی سلطنتیں دو ہیں۔ نباتات اور حیوانات۔ سلطنت کی مزید تقسیم خیل میں ہے۔ ہر خیل کی کئی جماعتیں ہیں۔ ہر جماعت کے کئی سلسلے۔ ہر سلسلے کے کئی خاندان وعلی ہذا القیاس۔

تصویر نمبر ۱۹- اناکسی مینڈر ——— (۶۱۰ ق م ——— ۵۴۶ ق م)

عظیم یونانی فلسفی جسے علم فلکیات کا بانی بھی کہا جاتا ہے۔ اس نے حیات وکائنات کا مربوط مادّی فلسفہ پیش کیا۔

چوتھا باب

ارتقائے آدم

اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ کرۂ ارضی کی عمر تقریباً پانچ ارب سال ہے؛ زمین پر زندگی کا آغاز آج سے تقریباً تین ارب اسی کروڑ سال قبل ہوا؛ حیوانات اور نباتات کی علیحدگی آج سے تقریباً ایک ارب سال قبل ہوئی۔ تقریباً پچاس کروڑ سال قبل زندگی سمندر سے زمین پر آئی۔

انسانی جد کا سلسلہ چھ سات کروڑ سال قبل چار پاؤں والے شجری جانوروں سے شروع ہوا جو کہ درختوں کے قدیم چھچھوندر سے ملتا جلتا جانور تھا۔ یہ ایک لمبی آنکھوں والا گلہری نما جانور تھا جس کے چار پاؤں تھے اور دُم بھی تھی یہ بات کہ انسان کے جد کی دُم تھی اس حقیقت سے ثابت ہے کہ انسانی جنین کی دُم ہوتی ہے جو کہ اس بات کی نمائندگی کرتی ہے کہ اس کے جد کے جنین کی بھی دم تھی (یہ انسان کے قدیم بالغ جد کی نمائندگی نہیں کرتی بلکہ جنینی جد کی نمائندگی کرتی ہے)

پچھلے باب میں دیکھئے تصویر نمبر ۱۸ جو کہ انسان، گائے، مرغی، کچھوے اور مچھلی کے جنینوں کا موازنہ پیش کرتی ہے۔ اپنے آغاز میں یہ سب ایک جیسے ہیں۔ بعد میں جوں جوں ان کی نشو و نما ہوتی جاتی ہے ان سب کی شکل ایک دوسرے سے مختلف ہوتی جاتی ہے۔ (ارتقاء کے مجموعی تصور کے لئے دیکھئے خاکہ تصویر نمبر ۲۰)

اگلا مرحلہ اس مخلوق کے جسمانی حجم میں اضافہ تھا جو کہ تنے پر جھٹ کر چڑھنے کے باعث ہوا جس کے اس کے اگلے پاؤں بطور بازو اور پچھلے پاؤں بطور پاؤں استعمال ہوتے تھے۔ اس سے اگلا مرحلہ شاخ در شاخ جھولنے کا تھا۔ اس عادت کے نتائج یہ ہوئے کہ چھاتی چوڑی ہو گئی، کمر سیدھی ہو گئی، ٹانگیں بدن کی سیدھ میں آگئیں اور بازوؤں کا کندھوں کے ساتھ جوڑ آزادانہ ہو گیا۔ جس کی بدولت بازو دائیں بائیں، اوپر نیچے، آگے پیچھے حرکت کرنے کے قابل ہوئے۔ اس عمل سے گزرنے کے باعث دوسرے چوپایوں کے اگلے پاؤں ایسی آزاد

حرکت نہیں کر سکتے۔ حالانکہ گھوڑے کا ظہور بھی آج سے چھ کروڑ سال قبل ہوا، تقریباً اُسی زمانے میں جب انسان کے شجری اجداد وجود میں آئے۔ لیکن اُس کا ارتقاء دوسرے رُخ پر ہوا۔ قدیم گھوڑے کے ہر پاؤں میں چار کُھر تھے اور اس کے کندھے تک اونچائی ایک فٹ سے بھی کم تھی۔ اس کے دانت چھوٹے تھے جو نرم گھاس کھانے کے قابل تھے اس سے ترقی کر کے جدید گھوڑا ظہور پذیر ہوا جس کا قد پانچ فٹ ہے۔ کھُر ایک ہے اور دانت بڑے اور سخت ہیں جو کھُردری گھاس بھی کھا سکتے ہیں۔

انسان کے اجداد شاخ در شاخ جھُولنے کے مرحلے میں زیادہ عرصہ نہیں رہے۔ جھُولنے کی عادت مانسوں کے اجداد میں طویل تر عرصہ رہی جس کے باعث اُن کی آئندہ نسلوں کے بازوؤں میں بے جا طوالت پیدا ہوئی اور ٹانگوں میں کمزوری۔

تیسرے زمانے کے شروع میں آب و ہوا گرم تھی۔ گرم خطہ خطِ استواء کے دونوں طرف خطِ جدی اور خطِ سرطان تک پھیلا ہوا تھا۔ "پہلے نزدیکی زمانے"، میں (چھ کروڑ پچاس لاکھ سال قبل تا پانچ کروڑ نوّے لاکھ سال قبل) آزاد شیر داروں (پرائی میٹس) کی کئی نسلیں پھیلی ہوئی تھیں۔

اب تک ساٹھ نسلوں کی شناخت ہو چکی ہے۔ جن کو آٹھ خاندانوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ان آٹھ میں سے تین کے دانت لمبے لمبے اور چھینی کے شکل کے ساتھ اور اُن کُترنے والے جانوروں (قدیم چوہوں، گلہریوں) سے مماثلت رکھتے تھے جن کے ساتھ رہائشی جگہوں پر قبضہ کرنے کے سلسلے میں اُن کا مقابلہ رہتا تھا۔ ہو سکتا ہے ان ہم شکل جانوروں سے آزاد شیر داروں کی یہ کشمکش بھی کسی قدر اس بات کا باعث بنی ہو کہ وہ زمین کو چھوڑ کر درختوں پر رہنے لگے۔ اگرچہ ارتقاء کے ایک آئندہ مرحلے پر وہ پھر درختوں کو چھوڑ کر زمین پر آئے۔

فجری نزدیکی زمانے (پانچ کروڑ سے نوّے لاکھ سال قبل تا تین کروڑ چالیس لاکھ سال قبل) تک زیادہ ترقی یافتہ آزاد شیر دار رونما ہو گئے تھے۔ ان کو آج کل کے لی مر اور تاسیئر سے مماثل سمجھنا چاہیئے۔ لی مر اور تاسیئر سے مماثل قدیم آزاد شیر داروں کے کافی محجرات ملے ہیں۔ ان جانداروں تک پہنچتے پہنچتے آزاد شیر داروں کا ارتقاء تین کروڑ سال کا عرصہ طے کر چکا تھا۔

اسی زمانے میں آج سے لگ بھگ چار کروڑ سال پہلے "ماقبل مانس"، مخلوق (PROSIMIAN) زمین پر رہتی تھی۔ اس کے ۴۴ دانت تھے۔ یہ ترقی کر کے مانس نما مخلوق بنی جسے "دو طرفہ مانس"، (AMPHIPITHECUS) کہتے ہیں۔ اس کے جبڑے کا چھوٹا سا ٹکڑا برما میں ملا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ کا مزید کوئی قابلِ ذکر ثبوت اس کے

بعد میں آنے والے زمانے تک یعنی مرکزی نزدیکی زمانے "تک نہیں مل سکا۔

اس کے بعد خفیف نزدیکی زمانے میں (تین کروڑ چالیس لاکھ سال قبل دو کروڑ پچاس لاکھ سال قبل) قدیم بندر اور انتہائی قدیم انسان نما مانس وجود میں آئے "دو طرفہ مانس" کے بعد اس دور میں یعنی آج سے لگ بھگ تین کروڑ سال پہلے "خفیف مانس، (OLIGOPITHECUS) وجود میں آیا یعنی ایسی مخلوق جو کسی قدر مانس بھی اور زیادہ تر ماقبل مانس یہ پرانی دنیا کا بندر تھا۔ اس کے دانت مانس اور انسان کی طرح ۳۲ تھے اور یوں یہ ماقبل مانس سے ایک چھلانگ آگے تھا خفیف مانس سے براہ راست بندر پیدا ہوا یعنی آج کل کے بندر کا جدِ امجد ۔۔ خفیف مانس کا قد تقریباً ایک فٹ اونچا تھا اور یہ چوپایہ تھا۔ مگر یہ شاید براہ راست انسان کی جدی قطار میں نہیں آتا۔ یہ جانور آج سے تین کروڑ سال پہلے دنیا میں موجود تھا۔ اس کے محجرات مصر میں قاہرہ سے جنوب مغرب میں ایک نشیبی جگہ سے ملے ہیں جس کا نام ہے "فایوم" ہے۔ فایوم سے خفیف نزدیکی زمانے کے جو محجرات ملے ہیں اُن میں جھاڑیوں کے وافر محجرات ہیں۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اُس عہد میں وسیع جنگلات تھے۔ ان جنگلات میں کترنے والے جانور، کھُر والے سبزی خور شیر دار جانور، سُوَر، چھوٹے ہاتھی اور آزاد شیر دار حشرات آباد تھے۔ ان میں بعض مشہور قسموں میں سے ایک شیر دار "پیرا پتھے کس" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اسے افریقی بندروں کا پیش رو سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح پیرا پتھے کس کی ایک قسم "اپیڈیم" کے محجرات بھی ملے ہیں جس سے بعد میں آنے والے زمانے (زیادہ نزدیکی زمانے) میں "ادریو پتھے کس" نے جنم لیا جو ایک گبن نما مخلوق تھی۔

مصر میں فایوم ہی سے خفیف نزدیکی زمانے کے جو محجرات ملے ہیں اُن میں کئی قسم کے قدیم مانس بھی شامل ہیں۔ انہی میں ایک مشہور مانس ہے جس کو "ماقبل زائد مانس" (پر و پلایو پتھے کس) کا نام دیا گیا ہے یہ آج سے تین کروڑ سال پہلے کی مخلوق ہے۔ شروع شروع میں اسے موجودہ گبن کے شجرۂ نسب میں رکھا گیا لیکن بعد کی تحقیقات سے اس بات کا امکان پیدا ہوا کہ یہ انسان کے شجرۂ نسب میں شامل ہو سکتا ہے۔ اس خیال کو اُس کے دانتوں کی ساخت سے مزید تقویت ملی ہے۔ اس کی جسمانی ساخت بندر سے زیادہ مانس سے مشابہ تھی لیکن ابھی یہ بات قیاس آرائی ہی ہے اور اسکو فیصلہ کن طور پر تسلیم کر لینے کے لئے ابھی مزید شواہد کی ضرورت ہے۔ یہ جاندار بھی چوپایہ تھا۔

زبردست ارتقا کا زمانہ

"کم نزدیکی زمانہ" (دو کروڑ پچاس لاکھ سال قبل تا ایک کروڑ بیس لاکھ سال قبل) آزاد شیر داروں کے

ارتقاء میں زبردست اہمیت کا حامل ہے۔ اس زمانے میں بڑے بڑے قدوقامت کے آزاد شیر دار دنیا بھر میں پھیلے ہوئے تھے۔ خاص کر ایشیاء افریقہ اور یورپ میں۔ ان کی پچاس انواع کے ڈھانچے ملے ہیں، جن کو بیس قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ انہی میں مشہور "دیوقامت انس" (ڈرایو پتھے کس) بھی شامل ہے۔ اس کے ڈھانچے فرانس میں ۱۸۵۶ء میں ملے تھے۔ اسی جانور کے کثیر تعداد میں مکمل ڈھانچے بعد میں مشرقی افریقہ میں بھی ملے جو اسی زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ سارے جانور ایک آتش فشاں زمین پھٹنے اور لاوے میں دب جانے کی وجہ سے متحجر شکل میں محفوظ رہ گئے۔

اسی زمانے میں کرۂ ارض کی تاریخ کا سب سے دراز قامت جانور بلوچی تھیریم پاکستان میں پایا جاتا تھا۔ اسی کا زمانہ دو کروڑ ساٹھ لاکھ سال قبل کا ہے۔ بلوچی تھیریم درختوں کے پتے کھانے والا بغیر سینگ کا جانور تھا جس کا قد کندھے تک ۵.۵ میٹر (۱۸ فٹ) تھا۔ ارتقائے حیات میں شروع سے اب تک کا یہ سب سے بھاری

تصویر نمبر ۲۰۔ زندگی کے ارتقاء کا نقشہ

بھر کم اور دراز قامت زمینی شپر دار جانور ہے، اس کی کھوپڑی گو کہ جسم کے مقابلے میں بہت چھوٹی تھی مگر پھر بھی چار فٹ لمبی تھی۔ اس کی اگلی ٹانگیں نسبتاً لمبی تھیں اور یہ اونچے درختوں کی شاخوں کے پتے کھاتا تھا۔ اغلبؔ تھیریم اس جانور کا رشتہ دار تھا۔ جدید گینڈے (جن کے چہرے پر سامنے ایک یا اوپر نیچے دو سینگ ہوتے) اسی کی نسل سے مانے گئے ہیں۔

اسی عہد کے انسان نما مانس (ANTHROPOID APE) کو انسان کا نسلی پیش رو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس تصوّر کے مخالفین کا کہنا یہ ہے کہ مانس کس طرح انسان کا جدِ امجد ہو سکتا ہے جب کہ مانس کے بازو بے حد لمبے اور ٹانگیں بہت چھوٹی ہیں۔ نیز اس کے بازوؤں اور ٹانگوں میں بعض دوسری بھی مخصوص صفات ہیں جو انسان میں نہیں ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراض ایک غلط مفروضے پر مبنی ہے معترضین یہ سمجھتے ہیں کہ قدیم مانس بھی آج کے مانس کے ہو بہو مماثل تھا۔ حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ قدیم مانس کے بازو ضرورت سے زیادہ لمبے اور ٹانگیں تناسب سے چھوٹی نہیں تھیں۔ قدیم انسان نما مانس ارتقاء کے مراحل سے گزرتا ہوا مختلف خارجی حالات کے تحت دو شکلوں میں منقسم ہوا۔ ایک وہ جو موجودہ انسان تک پہنچی اور دوسری وہ جو موجودہ مانس تک پہنچی جس کی چار قسمیں زندہ ہیں یعنی گبن، چمپانزی، گوریلا اور اورنگوتان۔

اوّلین اجدادِ آدم

یہ مسئلہ کہ کب اور کس وقت نسلِ آدم، مانس نسل سے علیحدہ ہوئی ابھی تک طے نہیں ہوا۔ ماہرین کی اکثریت نے جو تحقیقات کی ہیں اور اُن کی بنا پر جو تخمینے لگائے ہیں، اُن کے مطابق غالباً دو کروڑ سال قبل (اور اقلیتی رائے کے مطابق صرف پچاس لاکھ سال قبل) انسان کی نسل، مانس سے علیحدہ ہوئی۔ بہر حال نسلِ آدم کا آغاز رام مانس (RAMAPITHECUS) سے تسلیم کیا گیا ہے۔ رام مانس وہ مخلوق ہے جس کی نسل سے آج صرف انسان زندہ ہے باقی شاخیں جو کوئی بھی تھیں وہ راستے ہی میں معدوم ہو گئیں۔ گو کہ رام مانس بذاتِ خود انسان نہیں ہے لیکن انسان کا پیش رو ہے اور دوسرے کسی ہمارے ہم عصر جاندار کا پیش رو نہیں ہے۔ یوں وہ انسان کا قدیم ترین جد ہے اور انسانیت کا نقطۂ آغاز ہے وہ حیوانی سرحد پھلانگ کر انسانی دائرے میں داخل ہونے والی سب سے پہلی مخلوق ہے۔

رام مانس کو نسلِ انسانی کی طرف آنے کا نقطۂ آغاز تسلیم کریں تو شجرۂ نسب کچھ یوں بنتا ہے:

١

پوٹھوہار مانس

(رام مانس)
راما پتھے کس

نسلِ انسانی کا دادا
۲ کروڑ تا اسی لاکھ سال قبل

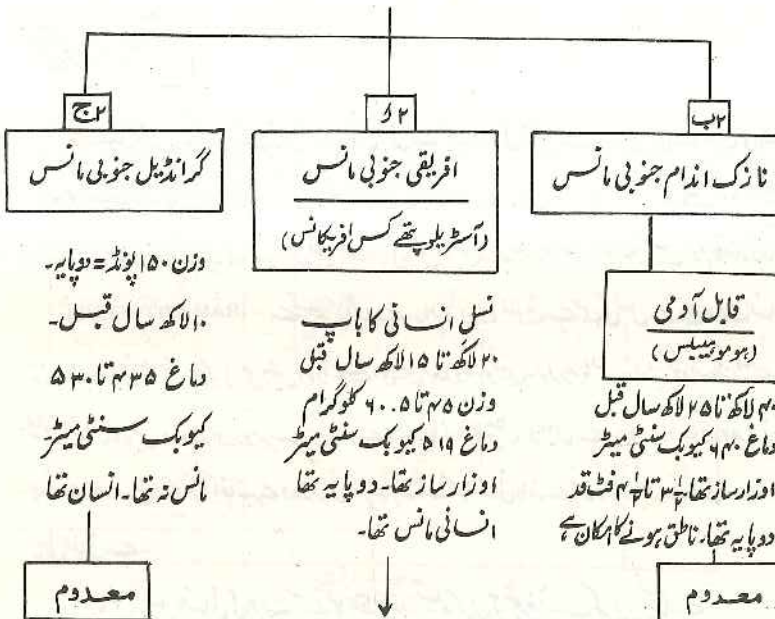
قد ۱.۰۱ میٹر یا ۱.۰۲ میٹر
وزن ۴۰ پونڈ — نیم ایستادہ
اوزار ساز نہ تھا۔ انسان نما مانس
یہ پہلی کیفیتی تبدیلی تھی۔ جانوروں کی دنیا میں
نسلِ انسانی کا آغاز — ابتدائی شکل میں

۲

جنوبی مانس

(آسٹریلو پتھے کس)

۳۸ لاکھ سال تا ۱۰ لاکھ سال قبل
(۸۰ لاکھ سال پرانے شواہد بھی ملے ہیں)
اس کی تین قسمیں تھیں:-

۳

کھڑا آدمی
(ہومو اِرکٹس)

ظہورِ آدم۔

دوسری کیفیتی تبدیلی۔ ارتقاء کے بعد انقلاب کا مرحلہ

۱۵ لاکھ تا ایک لاکھ سال قبل کے عرصے پر پھیلا ہوا۔

یہ انسان تھا۔ مانس نہیں رہا تھا۔

اوزار ساز تھا۔ آگ استعمال کرتا تھا۔

ناطق نہ تھا۔ اس کی شکلیں درج ذیل تھیں:

جاوا انسان۔ پیکنگ انسان

۴

باشعور آدمی
(ہومو سیپئین)

چھ سات لاکھ سال قبل سے لے کر پندرہ ہزار سال قبل تک

(یعنی سارا قدیم حجری دور)

نی اینڈرتھال انسان۔ کرومیگنان انسان۔ چلاس انسان۔ شنگھاؤ انسان

۵

باشعور باشعور۔ آدمی
ہوموسیپئین سیپئین

موجودہ انسان

آغاز پچاس ہزار سال قبل

پوٹھوہار مانس

۱۹۱۰ء میں بھارتی پنجاب سے ایک مانس کے مجرات ملے۔ پھر ۱۹۳۴ء میں بھارتی پنجاب ہی میں شوالک سلسلہ کوہ میں بالائی جبڑے کا ایک متحجر ٹکڑا ییل یونیورسٹی (امریکہ) کے پروفیسر جارج ای لیوس نے ڈھونڈ نکالا۔ چین میں چینی سائنس دانوں نے اس مخلوق کے کچھ اعضاء ۱۹۵۷ء اور ۱۹۵۸ء میں دریافت کئے۔ اُدھر افریقہ میں لُوئی ایس بی لیکی اور اُس کی بیوی میری لیکی نے ۱۹۶۱ء میں اس کے بالائی اور نچلے جبڑے کے ٹکڑے تلاش کئے۔ لیکی کے مجرات ایک کروڑ چالیس لاکھ سال پرانے تھے۔ ان مجرات کو انسانی مانس کے زُمرے میں رکھا گیا اور جس مخلوق کے یہ اعضاء تھے اُس کا نام "رام مانس" (راما پیتھے کس) رکھا گیا۔ کیونکہ سب سے پہلے اس کے ٹکڑے راجہ رام چندر جی کے دیس بھارت سے ملے تھے۔ شروع ہی سے ماہرین نے اس مخلوق کو نسلِ انسانی کا جدِ امجد قرار دیا ہے اور نوعی تقسیم کے اعتبار سے اکثر ماہرین نے اسے انسانی تقسیم کے تحت رکھا ہے۔ اس کا زمانہ ۲ کروڑ سال قبل سے لے کر ۸۰ لاکھ سال قبل کے عرصے پر پھیلا ہوا ہے۔

بھارت کے بعد رام مانس کے متعدد اعضا کینیا اور چین سے ملے لیکن اس کے سب سے زیادہ اہم مجرات پاکستان سے ۱۹۷۶ء میں ملے ہیں۔ ان کو راما پیتھے کس پنجابی کس (یا پنجابی رام مانس) کا نام دیا گیا تاہم حکومتِ پاکستان نے اس کے لئے پوٹھوہار ایپ (پوٹھوہار مانس) کی اصطلاح تجویز کی۔ زیرِ نظر تصنیف میں رام مانس کے وسیع تر مفہوم کے لئے "پوٹھوہار مانس" کے الفاظ استعمال کئے جائیں گے۔ مذکورہ مجرات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ مخلوق مسلمہ طور پر دو کروڑ سال قبل پاکستان میں رہتی تھی، کینیا بھارت اور چین میں شاید اس کا زمانہ بعد کا ہو۔ لیکن اس کا ظہور پاکستان میں پوٹھوہار کے علاقے میں ہوا۔ دنیا بھر میں یہ مخلوق سوا کروڑ سال زندہ رہی اور اس کا وطن پورا براعظم ایشیا، براعظم افریقہ اور براعظم یورپ تھا۔

یہ اوّلین جدِ آدم تھی یعنی یہ مخلوق ارتقاء کا وہ نقطہ، وہ مرحلہ تھی جہاں انسان کی شاخ مانس سے حتمی طور پر جدا ہو گئی۔ اس سے اوپر تو مانس اور انسان کا جد مشترک تھا۔ لیکن اب پوٹھوہار مانس ایک ایسی مخلوق وجود میں آ گئی تھی جسکی نسل ارتقاء کے مختلف مراحل سے ہوتی ہوئی براہِ راست انسان تک پہنچی جبکہ دوسری شاخ میں سے متعدد موجودہ بندر، لنگور، مانس اور ایسی ہی دوسری نسلیں وجود میں آئیں۔ پوٹھوہار مانس کی شاخ سے صرف جدید انسان باقی رہ گیا۔ باقی شکلیں قدرتی انتخاب اور بقائے اصلح کے قوانین کے تحت معدوم

ہوتی گئیں۔

پوٹھوہار مانس اور دیگر غیر انسانی مانسوں کا آخری مشترکہ جد غالباً "ماقبل زاند مانس" (پروپلائیوپتھے کس) تھا جو آج سے تین کروڑ سال قبل ہمارے کرۂ ارضی پر پھیلا ہوا تھا۔

عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ پوٹھوہار مانس استوائی اور زیرِ استوائی جنگلوں اور گیاہستانوں میں رہتا تھا۔ اس نسل کے افراد ۱۰۱ میٹر سے لے کر ۲۰۱ میٹر (یعنی تقریباً تین فٹ سات انچ سے لے کر چار فٹ تک) کے قد کے چھوٹے چہرے والے لوگ تھے۔ ان کا وزن قریباً چالیس پونڈ تھا۔ دہن کی چھت گول محرابی ہڈی والی تھی۔ اس کے علاوہ دانتوں کی ساخت اور اوپر نیچے کے دونوں جبڑوں کی ہڈیاں جنوبی مانس سے مماثل تھیں۔ ظاہر ہے کہ جنوبی مانس بہت بعد کی نسل ہے۔ اگر جنوبی مانس کا پوٹھوہار مانس سے کسی قسم کا نسلی تعلق نہیں ہے تو جسمانی ساخت کی ان مماثلتوں کی کسی اور طرح سے وضاحت نہیں کی جاسکتی۔ مزید براں اس کے دانتوں کی ساخت "باشعور آدمی" کا مزاج رکھتی ہے۔ مگر بے اپنی ابتدائی کھردری شکل میں۔ ان شواہد کی بنا پر اسے باشعور آدمی کا بھی پیش رو کہا جاسکتا ہے۔ یوں یہ باشعور آدمی اور جنوبی مانس کے سلسلۂ نسب میں شامل ہو جاتا ہے۔ آج سے دو کروڑ سال پہلے روئے زمین پر موجود مخلوقات میں سے سب سے ترقی یافتہ مخلوق یہی تھی اور نسلِ انسانی کی پیش رو بھی تھی۔

اس بات کا ثبوت نہیں ملتا کہ پوٹھوہار مانس کھڑے ہو کر چلتا تھا کیونکہ اس کی کوئی کھوپڑی یا کولھا ابھی تک نہیں مل سکا جس سے اس کے کھڑے ہو کر چلنے یا نہ چلنے کے بارے میں کوئی حتمی رائے قائم کی جائے۔ تاہم چونکہ اس کے فوراً بعد کی نسل 'جنوبی مانس' کے بارے میں ثابت ہو چکا ہے کہ یہ کھڑے ہو کر دو پاؤں پر چلتی تھی۔ اس لئے باور کیا جاسکتا ہے کہ اس کا فوری جدی پیش رو (اس کا باپ) کم از کم نیم ایستادہ ضرور چلتا ہوگا۔ یوں کہا جاسکتا ہے کہ پوٹھوہار مانس نیم چوپایہ نیم دوپایہ قسم کا فرد تھا۔ ابھی تک ایسے مجرات بھی نہیں ملے جن سے ثابت ہو سکے کہ یہ مانس اوزار بنا سکتا تھا۔ پاکستان سے اس نسل کے ہمراہ جو مجرات ملے ہیں۔ اُن کی کل تعداد دس ہزار سے بڑھ کر ہے۔ ان میں مختلف جانوروں مثلاً ہاتھی، گھوڑے، ہرن اور سؤر وغیرہ کی ہڈیاں ہیں۔ لیکن اوزار کوئی نہیں ہے۔

امریکہ کی ییل یونیورسٹی کے ڈاکٹر ڈیوڈ پلبیم امریکی ماہرین کی ایک ٹیم کو لے کر ۱۹۷۵ء میں پاکستان آئے تھے۔ یہاں انہوں نے حکومتِ پاکستان کے شعبہ جیالوجیکل سروے آف پاکستان کے تعاون سے پوٹھوہار کے

علاقے میں کھدائیاں کروائیں۔ جن میں مذکورہ محجرات ملے۔ پوٹھوہار مانس کا ایک مکمل نچلا جبڑا انہیں کھوڑی کے نیل کے کنووں سے نومیل کے فاصلے پر کھدائی سے ملا۔ اس جبڑے کی اہمیت دنیا بھر سے ملنے والے پوٹھوہار مانس کے محجرات سے اس لئے زیادہ ہے کہ یہ مکمل ہے اور اس کی بنا پر اس جاندار کی جسمانی ساخت کا خاصا تفصیلی تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔ پروفیسر پل بیم نے جو انتھروپالوجی جیالوجی اور جیوفزکس کے موضوعات پر چالیس سے زیادہ کتابوں کے مصنف ہیں اپنی تحقیقات سے ثابت کیا ہے مذکورہ جبڑا پوٹھوہار مانس کا ہے۔ اُن کے مطابق اس مخلوق کے آثار بھارت میں ۱۹۱۰ء میں ملے۔ افریقہ میں ۱۹۶۲ء میں یورپ میں ۱۹۷۲ء میں اور ترکی میں ۱۹۷۴ء میں۔ چینی سائنس دان چیالان پو کے مطابق چین میں اس نسل کے محجرات ۱۹۵۷ء اور ۱۹۵۸ء میں دریافت کیے گئے۔ پاکستان میں اس کے اعضاء ۱۹۷۶ء میں سطح مرتفع پوٹھوہار کے مختلف دیہاتوں سے ملے ہیں۔ ان میں زیادہ تر ذخائر ضلع اٹک (سابقہ کیمبل پور) کے دیہاتوں مثلاً نگری، ڈھوک پٹھان اور چھنجی کے علاقوں میں کھدائیوں سے ملے ہیں۔ چھنجی کے ذخائر دنیا بھر میں وسیع ترین سمجھے جاتے ہیں۔ یہ زمینیں یا یوں کہنا چاہیے کہ ٹیلے، ڈھیریاں اور چٹانیں، ریت، ریت کے پتھر، مٹی کے پتھر اور بجری کے ملغولوں سے مل کر بنی ہیں۔ ان میں گھوڑے، ہاتھی، ہرن، سؤر اور مانس کے محجرات کی کثیر تعداد ملی ہے۔ جوزمانی طور پر آج سے سات کروڑ سال قبل سے لے کر ایک کروڑ بیس لاکھ سال قبل کے عرصے پر پھیلی ہوئی ہے۔ گویا ان زمینوں میں سوا چھ کروڑ سال مسلسل حیوانی زندگی کی مختلف ارتقائی شکلوں کی ذخیرہ اندوزی ہوتی رہی ہے اور ان میں طبقات الارضی کے مختلف ادوار کی زندگی کے نمونے ڈھونڈے جاسکتے ہیں۔ دنیا میں اور کسی بھی مقام سے تعداد میں اتنے زیادہ اور زمانی طور پر اتنے وسیع عرصے پر پھیلے ہوئے محجرات نہیں ملے ہیں جتنے کہ پوٹھوہار سے ملے ہیں۔

پوٹھوہار مانس کے جبڑے کی ساخت انسان سے اس قدر مشابہ ہے کہ جو اسے انسان کا جد قرار دینے کے لئے قطعی قسم کا ثبوت ہے۔ اس کے بالائی جبڑے میں دانتوں کی گولائی انگریزی کے لفظ U کی شکل سے نہیں ملتی جو کہ غیر انسانی مانس کا خاصہ ہے۔ غیر انسانی مانس کے جبڑے کی بناوٹ انگریزی کے لفظ U کی قدرے نوکدار شکل سے ملتی ہے؛ U پوٹھوہار مانس کے جبڑے کی شکل شلجمی گولائی رکھتی ہے یعنی طرفین مسلسل باہر کو کھلتی جاتی ہیں۔ اس کی شکل یوں ہے ◡ اس شکل کے باعث اس کا تالو پچھلی طرف سے چوڑا ہوتا چلا جاتا ہے۔ چہرہ قدرے باہر کو نکلا ہوا ہے۔ یعنی جبڑا آگے کو بڑھا ہوا ہے۔ خاص کر نچلا جبڑا۔

ناب چھوٹے اور انسانوں جیسے ہیں (ناب وہ نوکدار دانت ہیں جو کل چار ہوتے ہیں۔ انہیں پنجابی میں سُوئے کہتے ہیں)، اِن کی دائیں بائیں رُخ کی موٹائی آگے پیچھے رُخ کی موٹائی سے زیادہ ہے۔ اور ان کی نوکیں قدرے چوڑی ہیں۔ داڑھوں کی چبانے والی سطح کے دندانے کوتاہ اور گول ہیں۔ داڑھ کے ظاہری حصّے کی ساخت سادہ ہے۔ دو دھاری دانتوں کی دونوں دھاریں نہایت واضح ہیں اور ناب اور سامنے کے دانت بالکل انسانوں جیسے ہیں۔ جبڑے کی محراب انسان سے مماثل ہے۔ غیر انسانی مانسوں سے اس کے دانتوں کا سب سے نمایاں فرق انیاب میں ہے۔ مانسوں کے ناب دیگر دانتوں کی نسبت زیادہ لمبے اور تیز نوک والے ہوتے ہیں۔ پوٹھوہار مانس کے ناب اُس کے ارد گرد کے دانتوں کے برابر لمبے ہیں اور اُن کی نوکیں تیز نہیں ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ان سے چیر پھاڑ کا کام نہیں لیتا تھا بلکہ چبانے ہی کا کام لیتا تھا جیسا کہ انسانوں میں ہے۔ دیگر مانسوں کے دانت زیادہ موٹے موٹے اور مضبوط تھے۔ جب کہ اس کے دانت باریک اور نفیس تھے۔ پھر یہ کہ ان پر حفاظتی تہہ مانسوں سے زیادہ دبیز تھی۔ دانتوں کی ان خصوصیات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ پوٹھوہار مانس جنگلوں اور گیاہستانوں میں رہتا ہوگا۔ نرم نباتات کی خوراک استعمال کرتا ہوگا۔ اور گوشت خور نہیں ہوگا۔ گوشت خوری کا کوئی خارجی ثبوت بھی نہیں ملا۔

پاکستان میں پوٹھوہار کے علاقے میں ۱۹۷۵ء سے ۱۹۸۰ء تک پاکستانی سائنس دانوں نے امریکی اور برطانوی ماہرین سے مل کر جو کھدائیاں کی ہیں۔ اُن میں آزاد شیر داروں کے تقریباً اسّی نمونے ملے ہیں۔ پوٹھوہار مانس کے دور میں پاکستان میں مانسوں کی چار انواع رہتی تھیں۔ ان میں ایک پوٹھوہار مانس ہی تھا۔ دوسرے کا نام شِوا مانس (شِواپتھے کس) ہندو دیوتا شِوجی کے نام پر رکھا گیا ہے۔ پوٹھوہار مانس کے وزن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ تقریباً چالیس پونڈ تھا۔ شِوا مانس کا وزن اسّی پونڈ تھا۔ ان کے علاوہ ایک اور نوع عظیم الہیکل مانس (جائی گینٹو پتھے کس)، نامی بھی یہاں رہتی تھی۔ اس کا وزن ۱۵۰ پونڈ تھا۔ اس کا زمانہ ایک کروڑ بیس لاکھ سال قبل سے لے کر دس لاکھ سال قبل تک پھیلا ہوا ہے۔

انسان کی جنم بھومی

مانس کے جتنے بھی مُتحجّرات اب تک دنیا بھر میں ملے ہیں اُن میں پوٹھوہار مانس انسان کے قریب ترین ہے اور اس میں دوسری کسی بھی نسل سے زیادہ انسانی خصوصیات ہیں۔ اس حقیقت کے پیشِ نظر اور اُس عہد کے

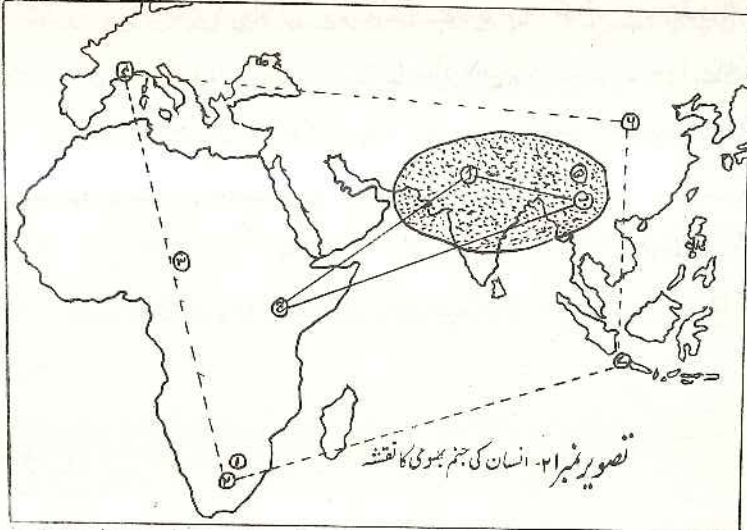
پیشِ نظر جس میں یہ دنیا میں رہتا تھا دو کروڑ سال قبل تا ۸۰ لاکھ سال قبل) یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ انسان کا ''مانسی جد'' ہے جس میں وہ تمام باطنی اعضائی خصوصیات تھیں جنہوں نے خارجی حالات کے تقاضوں کے تحت اسے ترقی دے کر انسان بنا دیا تھا۔ وہ حیوانی سرحد پھلانگ کر انسانی دائرے میں داخل ہو چکا تھا۔ انسان کے شجرۂ نسب کا یہی نقطۂ آغاز ہے۔ اگرچہ رویّوں کے اعتبار سے طرزِ زندگی کے اعتبار سے انسانی زندگی گزارنے والی نسل کا آغاز ''کھڑے آدمی''، (ہوموارِکٹس) سے ہوتا ہے۔

یورپ کے پانچ بڑے ماہرین جنہوں نے افریقہ میں آثار کاویاں کرنے میں اپنی زندگیاں صرف کیں جنوبی مانس کو پیشِ نظر رکھ کر انسان کی جنم بھومی کے بارے میں اندازے لگاتے رہے۔ ڈارٹ، بروُم، رابنسن، لیکی اور میری لیکی کی تحقیقات اور دریافتیں یہ سُجھاتی ہیں کہ انسان کی جنم بھومی افریقہ ہے اور اس بات کے لئے وہ بنیاد بناتے ہیں جنوبی مانس کے محجرات کو جو افریقہ میں وافر تعداد میں اور قابلِ اعتماد حالتوں میں ملے ہیں۔ لیکن ان کے بعد بے شمار شواہد ایسے مل چکے ہیں جس سے یہ بات طے پا چکی ہے کہ پوٹھوہار مانس (راماپتھےکس) جو جنوبی مانس سے سوا کروڑ ڈیڑھ کروڑ سال پرانی مخلوق ہے۔ انسانیت کے دائرے میں داخل ہو چکا تھا۔ یورپ، امریکہ، چین اور دیگر ممالک کے ہم عصر سائنس دان اس بات پر متفق ہیں۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا[۱۵] کے مؤلفین اس بات پر متفق ہیں۔ انسائیکلوپیڈیا امریکانا[۱۶] میں بھی اسی موقف کو دہرایا گیا ہے۔ البتہ اسے حتمی تسلیم نہیں کیا گیا۔ چین کے نامور سائنس دان چیالون پو نے بھی رام مانس کے بارے میں کہا ہے کہ وہ حیوانی سرحد پھلانگ کر انسانی دائرے میں داخل ہو چکا تھا۔[۱۷]

اگر اس مخلوق کو انسانیت کا نقطۂ آغاز تسلیم کیا جائے اور اس کے بعد کے ارتقائی منظر کو دیکھا جائے تو اس سلسلے میں اب تک بے شمار ایسے شواہد مل چکے ہیں جن سے اعتماد کے ساتھ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ انسان کی جنم بھومی ایشیاء ــــــ خصوصاً جنوبی ایشیاء ہے۔ چیالان پو نے ''مشرقی ایشیاء کا جنوبی حصہ'' کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔

جنوبی ایشیا بلکہ پورے ایشیا میں پاکستان وہ واحد خطہ ہے۔ جہاں سوا چھ کروڑ سال پر پھیلی ہوئی زندگی کے محجرات دریافت ہوئے ہیں جو اس بات کا ثبوت ہے کہ یہاں ارتقاء کا سفر کروڑوں سال تواتر کے ساتھ جاری رہا۔ پھر یہیں سے پوٹھوہار مانس کے بھی محجرات ملے ہیں۔ اگر دنیا بھر میں جہاں جہاں سے پوٹھوہار مانس کے محجرات ملے ہیں اُن کے دور ترین مقامات لے لئے جائیں تو یہ کل تین مقامات ہیں مغرب

یں قلعہ ترنان (کینیا) ہے جو کہ ۰۱۲۸ جنوبی عرض بلد اور ۳۵۰۲۱ مشرقی طول بلد کے سنگھم پر واقع ہے۔ یہ جگہ جھیل وکٹوریہ کی خلیج کاوی رینیڈو کے ساحل پر واقع ہے۔ شمال میں بھارت میں زیریں سلسلہ ہمالہ ہے جسے شوالک ہلز کہتے ہیں۔ اس میں وہ مقام جو ۳۱ شمالی عرض بلد اور ۷۷ مشرقی طویل بلد کے سنگھم پر واقع ہے (غالباً سنگرور۔ مشرقی پنجاب۔ کے نزدیک کوئی جگہ) ان مجرات کی آماجگاہ تھا۔ مشرق میں شیاؤ لانگ تان ہے جو چین میں صوبہ یُنّان کی کائے یوآن کاونٹی میں واقع ہے۔ ان سروں کو ملائیں تو جو تکون بنتی ہے۔ اُس کا مرکز پاکستان میں پنجاب کا علاقہ پوٹھوہار ہے۔ اس کے علاوہ اس میں سندھ کا خاصا علاقہ بھی ہے۔ دستیاب شواہد کے ارتکاز کے پیشِ نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ نسل انسانی کی جنم بھومی پاکستان ہے اور پاکستان کے اندر پنجاب ہے۔

تصویر نمبر ۲۔ انسان کی جنم بھومی کا نقشہ

ا ب ج وہ تکون ہے جس کے اندر پوٹھوہار مانس کے مجرات ملے ہیں۔ ا تا ے وہ چوکور ہے جہاں جنوبی مانس کے مجرات یا باقیات ملے ہیں جو ایک جیسی قدامت رکھتے ہیں۔ نقطے دار بیضوی علاقہ وہ ہے جسے چیالان پونے انسان کی جنم بھومی بتایا ہے۔

مذکورہ بالا شواہد اور اُن کے تجزیئے کی بنا پر ایسا باور کرنا غیر مناسب نہیں۔ ایک تو یہ بات کہ پاک پنجاب میں حیوانی زندگی کی مسلسل سوا چھ کروڑ سال بود و باش کا ثبوت فراہم ہو چکا ہے۔ پھر پوٹھوہار مانس کے بھی واضح ترین مجرات یہیں سے ملے ہیں۔ اتنا طویل عرصہ زندگی کا تسلسل اور وہ بھی ایک مخصوص و متعین خطۂ ارض پر اس بات کا خاصا بڑا ثبوت ہے کہ زندگی نے ارتقاء کی کئی منزلیں یہاں طے کیں اور پوٹھوہار مانس کا ظہور یہیں ہوا یہی ظہورِ انسان ہے۔ ہو سکتا ہے۔ ظہورِ انسان بیک وقت دنیا کے مختلف خطوں میں

ہوا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی ایک خطے میں ہوا ہو۔ پھر وہاں سے وہ مخلوق دنیا بھر میں پھیل گئی ہو گو کہ پہلا نظریہ بھی سائنس دانوں میں خاصا مقبول ہے۔ لیکن کچھ بھی ہو۔ نسل انسانی کا اوّلین آغاز راماپتھے کس سے ہی ہوتا ہے۔ جو آج سے دو کروڑ سال پرانی بات ہے۔ اس سے آگے جنوبی مانس ہے جس کے عروج کا زمانہ آج سے تیس لاکھ سال تا ۱۰ لاکھ سال قبل ہے گو کہ اس کے شواہد ۸۰ لاکھ سال قبل کے بھی ملے ہیں۔ پھر کھڑا آدمی آتا ہے جو پندرہ لاکھ سال پرانا ہے۔ پھر باشعور باشعور آدمی یا موجودہ آدمی جو پچاس ہزار سال سے پرانا نہیں ہے۔ جدید انسان کے ظہور سے کم از کم ڈیڑھ کروڑ سال پہلے اوزار کا عمل دخل رہا ہے سب سے پہلی مخلوق نے اوزار بنائے نہیں ہوں گے۔ بلکہ قدرت میں دستیاب چیزوں کو بطور ہتھیار استعمال کیا ہوگا۔ کوئی پتھر اٹھا کر درخت پر کسی پھل کو یا کسی جانور کو دے مارا۔ ہو سکتا ہے یہ پہلا اوزار استعمال کرنے والا پوٹھوہار مانس ہی ہو۔ کیونکہ اُس کا جانشین جنوبی مانس تو اوزار بنا بھی سکتا تھا۔ یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ اوزار کے استعمال سے ناواقف لوگ پہلے اوزار بنائیں اور پھر انہیں استعمال کریں۔ پہلے قدرت میں دستیاب چیزوں کو بطور اوزار استعمال کیا گیا پھر ضروریات کے تحت انہیں ترقی دی گئی اُن پر شعوری محنت کی گئی اور مصنوعی اوزار وجود میں آئے۔ یقیناً لاکھوں سال قدرتی اوزار استعمال ہوتے رہے ہوں گے تب کہیں جا کے انسانی ہاتھ نے اُسے خود بنانا سیکھا ہوگا پوٹھوہار مانس کے عہد میں مصنوعی اوزاروں کے نہ ملنے کی یہی سب سے بڑی وجہ ہے کہ وہ اوزار بناتا نہ تھا۔ محض استعمال کرتا تھا۔

جنوبی مانس

جنوبی مانس (آسٹریلوپتھے کس) وہ عمومی نام ہے جو اُن تمام محجرات کو دیا گیا ہے جو براہ راست انسان کی جدی قطار میں آنے والی اُس مخلوق کی باقیات ہیں جو آج سے تقریباً اسی لاکھ سال قبل سے لے کر پندرہ لاکھ سال قبل روئے زمین پر موجود تھی۔ یہ پوٹھوہار مانس یا رام مانس کی جانشین تھی۔ اس کی کھوپڑی تقریباً گول تھی اور بنیاد کے قریب اس کی وسعت زیادہ تھی۔

۱۹۸۰ کی دہائی تک اس کے ایک ہزار محجرات صرف جنوبی افریقہ سے دستیاب ہو چکے تھے۔ پہلے پہل تو ہر نئے ملنے والے ڈھانچے کو ایک نئی نسل یا قسم کا نام دیا گیا۔ لیکن بتدریج تحقیقات نے ثابت کیا کہ جنوبی مانس کے جملہ شواہد بنیادی طور پہ دو قسموں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں۔ ایک کو انہوں نے افریقی جنوبی مانس (آسٹرلوپتھے کس

افریکانس) کا نام دیا جو کہ چھوٹے قد کاٹھ کا مالک تھا۔ اس کو بعد میں نازک اندام جنوبی مانس کہا گیا۔ دوسرے کو گرانڈیل جنوبی مانس (آسٹریلوپتھےکس روبس ٹس) کا نام دیا گیا۔ اس کا قد بڑا اور جسم بھاری تھا۔ اس کے دماغ کا حجم بھی بڑا تھا۔ بعض ماہرین نے ان دو قسموں کو دو باقاعدہ الگ قسمیں ماننے کی بجائے ایک ہی قسم کے نر اور مادہ بھی قرار دیا ہے۔ لیکن یہ رائے زیادہ تسلیم نہیں کی گئی۔

جنوبی مانس کا دنیا میں کہیں بھی ملنے والا سب سے پہلا محجر "تَوانگ بچہ" ہے۔ جنوبی افریقہ کی یونیورسٹی آف وِٹ واٹرسرینڈ (WITWATERSRAND) جوہانزبرگ کے پروفیسر آف اناٹومی، پروفیسر ریمنڈ ڈارٹ نے ۱۹۲۴ء میں جوہانزبرگ سے جنوب مغرب کی طرف دو سو میل دور اور رکمبرلے شہر سے اسی میل شمال کی طرف توانگ کے مقام پر ریلوے سٹیشن کے قریب چونے کے پتھر کی کانوں سے ایک متحجر کھوپڑی نکالی۔ یہ کھوپڑی انسان اور انسان نما مانس کی درمیانی کڑی تھی۔ یہ ایک بچے کی کھوپڑی تھی اور اس کو "توانگ بچہ" (توانگ بے بی) کا نام دیا گیا۔ اس کے دانت مانس بچہ کی نسبت انسانی بچہ سے زیادہ ملتے جلتے تھے۔ اس مخلوق کو پروفیسر ڈارٹ نے افریقی آسٹریلو مانس کا نام دیا یعنی یہ وہی "نازک اندام جنوبی مانس" تھا۔

بعد میں ۱۹۳۶ء میں ٹرانسوال (جنوبی افریقہ) میں مزید محجرات ملے جو چونے کے پتھر کی چٹانوں میں مدفون تھے۔ چند سالوں کے اندر اندر اس مخلوق کے مختلف اعضا کے کافی محجرات مل گئے جن میں بچوں اور بڑوں کی متعدد کھوپڑیاں، بالائی اور نچلے جبڑے۔ دانتوں کے بے شمار نمونے۔ بازوؤں اور ٹانگوں کے بہت سارے محجرات، آسن کی ہڈیاں وغیرہ۔ غرض کہ اتنی زیادہ تعداد میں اور اتنے مختلف جسمانی اجزاء کی پتھرائی ہوئی ہڈیاں ملی ہیں کہ جنوبی مانس کی مکمل تصویر سامنے آگئی ہے۔ اس کی نمایاں خصوصیات کچھ اس طرح ہیں:

۱- اس کی دماغی گنجائش موجودہ انسان کے مقابلے میں کافی کم تھی۔ نازک اندام جنوبی مانس کی دماغی گنجائش اوسطاً ۴۴۰ کیوبک سنٹی میٹر (ک سم) تھی اور گرانڈیل کی ۵۱۹ کیوبک سنٹی میٹر سے لے کر ۶۰۰ ک سم تک تھی۔ اوّل الذکر کی چھ کھوپڑیاں ملی ہیں اور دوسرے کی چار۔ واضح رہے کہ موجودہ انسان کی دماغی گنجائش ۱۲۰۰ سے ۱۵۰۰ کیوبک سنٹی میٹر تک ہے اور موجودہ چمپانزی کی ۳۰۸ ۹ ۳ ک سم ہے۔

۲- اس کے جبڑے بھاری بھرکم اور آگے کو بڑھے ہوئے تھے۔

۳- ان کی داڑھیں اور دودھاری دانت بڑے ہیں لیکن اگلے دانت اور ناب (سوئے) واضح طور پر

چھوٹے ہیں۔

۴۔ اس کی آسن کی ہڈیوں کا ڈھانچہ اور بازوؤں اور ٹانگوں کی ساخت ابتدائی انسانی اسلوب پر تھی۔ لیکن انسانی اسلوب پر نہ تھی۔

۵۔ کھوپڑی کی ساخت ایسی تھی جو جدید مانس سے کئی اعتبار سے مختلف ہے۔ مثلاً کھوپڑی کی اونچائی زیادہ تھی۔ اس کے عقبی حصّے کا اُبھار نیچے کو تھا۔ کھوپڑی کا نچلا حصّہ مثلاً جبڑوں کی ساخت جدید مانس سے مختلف تھی اور ابتدائی انسانی مانسوں سے قریب تھی۔ یہ سارے اور دیگر خصائص اس بات کا ثبوت بہم پہنچاتے ہیں کہ یہ مخلوق کھڑے ہو کر چلتی تھی اور اس کی چال قدیم انسان کے قریب تھی۔ اس خیال کو مزید تقویت آسن کی ہڈیوں سے ملی ہے۔ جو اس بات کی زبردست تائید کرتی ہیں کیونکہ ان سب خصوصیات میں سے کوئی ایک بھی مانس میں نہیں پائی جاتی تھی۔ صرف یہی نہیں بلکہ جنوبی مانس کے جتنے بھی آسن کے ڈھانچے ملے ہیں وہ سب کے سب اس بات کی تائید کرتے چلے جاتے ہیں کہ ان اعضا کا مالک دو ٹانگوں پر کھڑے ہو کر چلتا تھا اور اس کی چال کا انداز اوّلین نسلِ انسانی کے اسلوب پر تھا۔

۶۔ نازک اندام جنوبی مانس کے دماغ کے حجم اور جسم کی جسامت کا باہمی تناسب تقریباً وہی ہے جو انسان کے دماغ اور جسم کا ہے اس کی کھوپڑی میں سے ریڑھ کی ہڈی گزرنے کے لئے سوراخ کھوپڑی کے مرکز کے نزدیک ہے جب کہ موجودہ مانسوں اور قدیم مجر مانسوں کے ہاں یہ فاصلہ زیادہ ہوتا ہے۔ اس کا چہرہ آگے کو بڑھا ہوا ہے لیکن یہ قدیم و جدید مانسوں جیسی بلوتری تھوتھنی کی شکل کا نہیں۔ اس کے دانت بھی انگریزی حرف یُو کی شکل کے نہیں ہیں۔ بلکہ قدرے گول محراب جیسے ہیں یعنی اس طرح ◡ سامنے کے دانت جبڑے ہیں عموداً جُڑے ہیں اور ناب چھوٹے ہیں اور مانسوں کے برعکس دوسرے دانتوں سے آگے بڑھے ہوئے نہیں ہیں۔ ناب اور دو دھاری دانتوں کے درمیان فاصلہ نہیں ہے اور سامنے کے اوپر والے دانت نچلے پہلے دو دھاری دانتوں سے مل کر چیزوں کو پھاڑنے والی زنبور نہیں بناتے۔ ان کے دودھ کے دانت بعد میں آنے والے انسانی مدارج کے مماثل ہیں اور مانسوں سے یکسر مختلف ہیں۔

۷۔ نازک اندام جنوبی مانس کی کھوپڑیوں کے مقابلے میں ٹانگوں اور بازوؤں کے کم نمونے ملے ہیں۔ لیکن اس

کے کندھوں کے جوڑ جو ملے ہیں وہ بتاتے ہیں کہ یہ مخلوق اوپر چڑھنے کے لئے نہایت موزوں تھی۔ نچلے اعضا یعنی ٹانگوں اور پیروں کی ہڈیاں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ یہ جاندار دو پاؤں پر کھڑے ہو کر یا آدھا کھڑا ہو کر چلتا تھا اور چال موجودہ مانسوں کی کبھی کبھی کی دو پایہ چال سے زیادہ مستحکم اور مستقل نوعیت کی تھی۔ اس بات کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اس کے کولھے کی ہڈی کا پھل نیچا ہے اور پچھلی طرف سے پھیلا ہوا ہے اور اس میں وہ مخصوص کٹاؤ بھی ہے جو انسانی کولھے کی اس ہڈی کا خاصہ ہے۔ اس کے آسن کی ہڈی کا خلا بڑا ہے جو اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کے پیٹ سے جن بچوں کو جنم لینا ہے اُن کے سر بڑے ہیں یہ دیگر مانسوں سے ایک نمایاں فرق ہے۔

۸۔ مختلف شواہد سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ نازک اندام جنوبی مانس کا قد تقریباً پانچ فٹ (۱۵۰ سنٹی میٹر) تھا اور اس کا وزن ۴۵ سے لے کر ۵۴ کلوگرام تک تھا۔

۹۔ گرانڈیل جنوبی مانس بھی مندرجہ بالا میں سے اکثر صفات اپنے اندر رکھتا تھا۔ تاہم اُس کی کھوپڑی کا حجم زیادہ تھا یعنی ۷۰۰ ک سم تک تھا۔

اس کی گردن کے پٹھے زیادہ ترقی یافتہ تھے اور اس کا چہرہ نسبتاً زیادہ چوڑا اور چپٹا تھا۔

۱۰۔ گرانڈیل مانس کے دانتوں کی محراب نازک اندام سے کئی لحاظ سے مختلف تھی۔ اس کی داڑھیں زیادہ چوڑی تھیں اور اس کے نچلے جبڑے کے دودھاری دانتوں کی دونوں نوکیں زیادہ نمایاں تھیں لیکن اس کے سامنے کے دانت نازک اندام مانس کے انہی دانتوں کی نسبت چھوٹے تھے۔ اس کے انیاب مخروطی ہیں اور بعد میں آنے والی انسانی نسلوں سے مماثل ہیں۔ جب کہ نازک مانس کے یہی دانت سیدھے اور متناسب تھے۔ دانتوں کی یہ سب خصوصیات نیز ان کی خورد بینی ساخت یہ ظاہر کرتی ہے کہ ان کے چبانے کے دانتوں کا رقبہ زیادہ تھا اور ان کے جبڑوں کی طاقت کا مرکز داڑھوں اور دودھاری دانتوں پر تھا۔

۱۱۔ بیشتر ماہرین دونوں کی چال کی یکسانی پر متفق ہیں۔ گو کہ بعضوں نے گرانڈیل کو درختوں پر چڑھنے کے زیادہ اہل بتایا ہے۔ تاہم اکثریت کی رائے یہی ہے کہ نازک اور گرانڈیل دو مانس زمین پر رہتے تھے اور آدھے کھڑے ہو کر چلتے تھے۔ بلکہ پون (پچھتر فیصد) کھڑے ہو کر چلتے تھے۔

گزشتہ سالوں میں جنوبی مانس کی مزید ہڈیاں ملی ہیں جو نوے افراد کے جسمانی اعضا ہیں جن میں مکمل

کھوپڑی، نچلا جبڑا، دانت، کندھے کی ٹوٹی ہوئی ہڈیاں۔ بازو، ہاتھ، کولھے کی ہڈیاں، ٹانگیں اور پاؤں شامل ہیں ان میں ہر عمر اور ہر دو صنف کے اعضا شامل ہیں۔

ان کی کھوپڑی کی نمایاں خصوصیات میں اُبھری ہوئی ناک، ٹھوڑی کے اُبھار کا نہ ہونا، چوڑی اور کم گہرائی کھوپڑی اور چھوٹی پیشانی شامل ہیں۔ جن سے اُن کی آنکھیں مانس جیسی لگتی ہیں۔ لیکن اُس کی دماغی گنجائش ۶۰۰ کیوبک سنٹی میٹر ہے جو کسی بھی انسان نما مانس سے زیادہ ہے بعض افراد کی بھنوؤں کا استخوانی اُبھار نمایاں نہیں۔ دانتوں کی ساخت انسانی شکل سے زیادہ قریب ہے۔ دماغ کی بنیاد کے نیچے بڑا خلا پیشانی کے زیادہ قریب ہے اور مانس کی نسبت بہت نیچے ہے جس سے دو پایہ ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ اس کی مزید تائید کولھوں کے ڈھانچے سے ہوتی ہے اور یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ مانس نہیں ہے۔ انسان کی ابتدائی شکل ہے۔

جنوبی مانس طویل عرصہ زندہ رہے۔ گو کہ اس نسل کا آغاز اسّی لاکھ سال قبل سے تسلیم کیا جاتا ہے لیکن اس کے واضح نمونے اڑتیس لاکھ سال پرانے ہیں اور آخری پندرہ لاکھ سال بلکہ دس لاکھ سال قبل کے زمانے تک پائے جاتے ہیں۔ چند نمونے اس سے بھی کم پرانے ہیں۔ جب کوئی نئی نسل ظہور میں آتی ہے تو اس کے اسلاف کی نسل بھی لاکھوں سال تک ساتھ ساتھ چلتی رہتی ہے اور طویل تاریخی عمل میں معدوم ہوتی ہے اس طرز کا زمانی تجاوز تمام جانداروں کی نسلوں میں رہا ہے۔ اس لئے ظہورِ انسانی کے تعیّن میں میکانکی پن سے بچنا ضروری ہے۔

بعض ماہرین کا خیال ہے کہ سلف انسانی کا سلسلہ "قابل آدمی" سے شروع ہوتا ہے۔ جن سے "کھڑے آدمی" نے جنم لیا اور اس سے باشعور آدمی نے اور پھر باشعور باشعور آدمی نے یعنی جدید انسان نے جنم لیا۔

اصولی طور پر ظہور انسانی کا ارتقاء "قابل آدمی" کے ظہور سے کہیں پہلے ہو چکا ہوگا۔ قابل آدمی وہ نسل ہے جس کے اعضا مسٹر اور مسز لیکی کو ۱۹۶۰ء میں آلڈووائی گھاٹی سے ۲۷۰ میٹر دور اور اس سے ۶۰ میٹر گہری کھدائی سے ملے تھے۔ یہ کئی افراد کے متحجرات تھے۔ ان کو انہوں نے قابل آدمی (HOMOHABILIS) کا نام دیا تھا۔ یہ سترہ لاکھ سال قبل کی مخلوق ہے۔ چیالان پو کا خیال ہے کہ ارتقائی تبدیلیوں کے زمانی پیمانے کی وسعت کو دیکھیں تو ظہورِ آدم قابل آدمی سے بہت پہلے ہو چکا ہوگا۔ وہ کہتا ہے:

"اس حقیقت کے پیشِ نظر یہ کہنا بجا ہے کہ تاریخِ انسانی کوئی تیس لاکھ سال پرانی ہے۔"[۳]

پوطوہار مانس انسانی دائرے میں تو داخل ہو چکا تھا لیکن وہ مانسی صفات سے آزاد نہ تھا۔ دوسرے لفظوں میں مقداری تبدیلیوں کی تو انتہا ہو چکی تھی لیکن کیفیتی تبدیلی نہیں ہوئی تھی۔ ابھی وہ پورا انسان نہیں تھا۔ اب یہاں جنوبی مانس کی شکل میں وہ مرحلہ آچکا تھا جہاں انقلابی تبدیلی رونما ہوئی اور یہ پورا انسان ـــــ گوکہ پسماندہ ـــــ اپنی شکل میں سامنے آچکا تھا۔

آخر مانس اور انسان میں وہ کیفیتی فرق کیا ہے جو دونوں کو جدا کرتا ہے۔ میرے خیال میں یہ فرق مندرجہ ذیل خصائص میں ظاہر ہوتا ہے:

۱۔ جسمانی ساخت یعنی اعضاء (اناٹومی) میں اندرونی انقلاب۔ جس کی بدولت وہ چوپایہ سے دو پایہ بن چکا تھا۔

۲۔ شعور کی ترقی کا وہ مرحلہ جب وہ قدرتی اشیاء کو بطور اوزار استعمال کرنے کی بجائے اوزار بنانا سیکھ گیا تھا۔

۳۔ سماجی شعور کا وہ مرحلہ جہاں وہ جتھوں کی شکل میں کسی ایک مقام پر ٹھہر کر رہنا سیکھ گیا ہوگا کسی غار میں، کسی دریا کے کنارے یا کسی اور محفوظ اور مفید مقام پر۔

اس کے بعد آگ کے استعمال نے اُس کے شعور کو مزید ترقی دی ہوگی۔ غالباً اسی مرحلے پر اُس کا نُطق بھی اپنی انتہائی اوّلین شکل میں تخلیق ہوا ہوگا کہ اگر آگ کو جلتے رکھنا ہے، اوزاروں کو بنانے کا طریقہ بچوں کو بتانا ہے تو کچھ صوتی اشارے کرنے ضروری ہوں گے۔ انہی ضرورتوں نے نُطق کو ایجاد کیا ہوگا یہ بعد کی چیز میرے خیال میں پھر مقداری تبدیلیوں کے ذیل میں آتی ہیں۔ جوہری تبدیلی تو اعضاء کی قلبِ ماہیت اور اوزار سازی کے شعور کے ساتھ ہی واقع ہو چکی تھی۔

اب اس بحث کی روشنی میں جنوبی مانس کو دیکھیں تو تیس لاکھ سال پرانا زمانہ اس کی بھرپور زندگی کی شہادت دیتا ہے۔ آلڈووائی گھاٹی اور کوُبی فُورا سے ڈھیروں پتھریلے اوزار ملے ہیں۔ جن کی عمر ساڑھے سترہ لاکھ سال ہے۔ ان میں کلہاڑی اور چھُری چاقو قسم کے اوزار ملے ہیں جو پتھر کے بنے ہیں۔ ان کے علاوہ جانوروں کی کٹی ہوئی ہڈیاں بھی ملی ہیں جو ظاہر کرتی ہیں کہ ان سے گوشت کاٹنے کا کام لیا جاتا تھا۔

آلڈووائی میں اُن لوگوں کی اجتماعی رہائش کا بھی ثبوت ملا ہے۔ یہاں پتھروں کو ایک دائرے میں لگایا گیا ہے۔ پھر یہیں پر پتھروں کے اوزار ملے ہیں اور جانوروں کی ہڈیاں بھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ ـــــ

گروہوں کی شکل میں بار بار اسی جگہ پلٹتے ہیں۔ یہ اُن کا "گھر" یا "گاؤں" تھا۔

شواہد کے مطابق اس مخلوق کا اوّلین زمانہ تو جنگلات سے پُر معلوم ہوتا ہے لیکن بعد میں آب و ہوا گرم ہو جانے کے باعث جنگلات چھدرے یا ختم ہو گئے ہوں اور زیادہ میدانی اور گیاہستانی علاقہ رہ گیا ہوگا۔ کچھ جنگلات کے کم ہونے کے باعث اور کچھ اپنے فیصلے سے مانس درخت کو ترک کر کے زمین پر آئے۔ اوّل اوّل خوراک کی فراہمی کے لیے ہتھیار استعمال کئے۔ اوزار کے استعمال نے اُسے مجبور کیا کہ ہاتھوں کو چلنے کے لیے استعمال نہ کرے۔ پاؤں پر چلنا اُس کے رجحان میں تھا ہی، اس ضرورت نے اُس کو پکا کیا اور وہ دوپایہ بن گیا۔ اوزار داری نے اُس کے دماغ کو ترقی دی۔ دماغ کی ترقی نے اوزاروں کو ترقی دی یعنی اُس نے خود اوزار بنانے شروع کر دیئے۔ زیادہ ترقی یافتہ اوزاروں نے پھر ذہن کو مزید جلا بخشی۔ دماغ کی ترقی اور اوزاروں کی ترقی کے باہمی جدلیاتی تعامل نے اُس نسل کی اجتماعی ترقی کو آگے بڑھایا۔

چار سے لے کر پانچ فُٹ تک کے قد کا یہ انسان ۱۰۰ سے لے کر ۱۵۰ پونڈ وزن رکھتا تھا۔ دوڑتے وقت زمین کو چھوتا ہوا چلتا۔ مگر چلتے وقت چھوٹے چھوٹے قدموں سے چلتا۔ یہ گوشت خور تھا۔ جانور کا شکار بغیر ہتھیار کے کرتا تھا۔ صرف جانور کی عادات کا علم اور گھات لگانے کا فن جان کر کام چلا لیتا تھا۔ غاروں میں یا قدرتی پہاڑی چھجّوں کے نیچے عموماً رہائش رکھتا تھا۔

اس دور کی اپنی سائنس بھی تھی اور فلسفہ بھی تھا۔ اس کا فلسفہ صرف دو باتوں سے عبارت تھا اپنی زندگی کی حفاظت اور خوراک کا حصول۔ موسم کی غارت گری سے محفوظ رہنے کے لیے پناہ گاہوں کی تلاش جنگلی جانوروں اور درندوں سے بچنے کے لیے مل جل کر رہنا اور خوراک کی تلاش کے لیے نباتات کا کچھ علم اور شکار کے جانوروں کی عادات کا علم۔

سائنس صرف اتنی تھی کہ اوزار کس طرح استعمال کرنے ہیں اور پھر یہ کہ کس طرح بنانے ہیں۔ اس نسل کی ساری حیرت انگیز ترقی کا راز اس کی اوزاروں سے وابستگی میں ہے۔

اس دور کی جتنی بھی باقیات ملی ہیں اُن سے کسی بھی قسم کے مذہب کے شواہد نہیں ملے۔

اس تذکرے کو ختم کرنے سے پہلے ضمنی طور پر اسی دور کی بلکہ اس کے آخری زمانے سے متعلق ـــــ تقریباً بیس لاکھ سال تا دس لاکھ سال پرانی ـــــ ایک مخلوق کا ذکر کر دیا جائے۔ یہ تھی پیرن تھروپس۔ اس نسل نے اوزاروں سے تعلق پیدا نہیں کیا اور یہ ترقی نہ کر سکی اور معدوم ہو گئی۔ یہی انجام اُن تمام انسانی مانسی

نسلوں کا ہوا جو اوزاروں سے دور رہیں۔ رابرٹ بروم ایک ماہر مجرات تھے جو افریقہ میں کام کرتے تھے انہوں نے مجرات ڈھونڈے جن کو پیرن تھروپس ـــــ "قریب انسان نما مانس" کا نام دیا۔ یہ مانس دو ٹانگوں پر چلتا تھا۔ اس کا قد پانچ فٹ سے بھی زیادہ تھا اور وزن ۱۳۰ پونڈ سے لے کر ۱۵۰ پونڈ تھا اس کی کھوپڑی اور جبڑے بڑے تھے۔ دانتوں کی ساخت بتاتی ہے کہ سبزی خور ہوگا یہ جنوبی مانس سے زیادہ بڑا اور بھدا تھا۔ یہ اوزار کے استعمال سے نابلد تھا اس لئے ارتقاء کی منزلیں طے نہ کر سکا اور معدوم ہوگیا۔ آلڈووائی گھاٹی میں "قریب انسان نما مانس" کے بیس لاکھ سال پرانے اعضا ملے ہیں اور تنزانیہ میں جھیل نارٹان کے پاس پانچ لاکھ سال پرانے۔ اس پندرہ لاکھ سال کے عرصے میں اس مخلوق نے ارتقاء کے آثار ظاہر نہیں کئے جب کہ اس کے ہمعصر جنوبی مانس نے تاریخ ساز ترقی سے اپنے آپ کو ہمکنار کیا۔ ابتداء میں اس کا قد چھوٹا تھا۔ لاکھوں سالوں میں اس کا قد کاٹھ بڑا ہوگیا اور وہ انسان کے قریب آگیا۔

ارتقاء کا مرحلہ

مانس کس طرح ترقی کر کے انسان بن گیا

مغربی ماہرین ارتقائے انسانی کے اسباب عموماً خارجی بتلاتے ہیں ،مثلاً زمین کی پرتوں کا اُبھرنا لاوے کا زمین میں سے پھٹ پڑنا۔ آب و ہوا میں سے نمی کا کم ہوجانا۔ مگر یہ اسباب اپنی حد تک ناکافی ہیں۔ کیونکہ یہ ضروری ہے کہ تبدیلی کے لئے مخلوق کے جسم کے اندر بھی تبدیلی کے اسباب موجود ہوں جو اُن کو اس قابل بنائیں کہ وہ بدلتے ہوئے خارجی حالات کے دباؤ کے تحت اپنے آپ کو تبدیل کر سکیں اور حالات کے ساتھ مطابقت اختیار کر سکیں۔ جدلیات کا سادہ سا اصول ہے کہ خارجی حالات تبدیلی کی شرائط یا ماحول ہیں اور اندرونی اسباب تبدیلی کی بنیاد ہیں اور یہ کہ بیرونی اثرات اندرونی اسباب کے ذریعے ہی عمل پذیر ہوتے ہیں۔

طبعی سائنس کے مختلف شعبوں میں کام کرنے والے سائنس دان بھی بعض اوقات علینی نقطۂ نظر کے حامل ہوتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ بہت سارے طبعی شواہد سے جب نتیجہ نکالتے ہیں تو علینی سوچ کی وجہ سے غلط نتائج کا شکار ہوجاتے ہیں۔ بہر حال حیات و کائنات کے بارے میں جدلیاتی نقطۂ نظر رکھنے

والے ماہرین کے نزدیک مانس سے انسان تک پہنچنے میں محنت کے کردار کو مرکزی اور بنیادی عنصر تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ محنت اوزار کے استعمال اور اُن کے بنانے کی شکل میں بھی ہوئی اور دیگر متعلقہ شکلوں میں بھی۔ مندرجہ ذیل باتیں اس انقلابی تبدیلی کے لئے ضروری ہیں:

۱۔ مانس سے انسان کی سطح تک ترقی کرنے والے لوگ اپنی زندگی کا کچھ حصہ لازماً زمین پر رہے ہونگے۔ جس میں انہوں نے درختوں کی زندگی کے طور طریقوں کو چھوڑ کر زمینی زندگی کے مطابق اپنے تئیں ڈھالا ہوگا۔ درختوں پر چلنے کی نسبت زمین پر چلنے کا وقت زیادہ رہا ہوگا۔ جس میں لازمی طور پر اُن کے ہاتھ آزاد ہوئے ہوں گے۔

۲۔ بیٹھ بھی سکتے ہوں گے جس میں اُن کے ہاتھ آزاد رہتے ہوں گے اور کبھی کبھی سیدھے کھڑے ہوتے ہوں گے یا دو پاؤں پر چلتے بھی ہوں گے جس سے ہاتھوں کو چلنے کے عمل سے آزادی ملی ہوگی۔

۳۔ قدرتی اشیاء کو بطور ہتھیار استعمال کرنے سے واقف ہوگئے ہوں گے مثلاً چھڑی یا پتھر کو اپنے دفاع یا خوراک کے حصول کے لئے استعمال کرنا۔

۴۔ اُن کے ذہن کم از کم اتنی ترقی ضرور کر گئے ہوں گے کہ معروضی دنیا سے کچھ نہ کچھ تاثرات قبول کریں اور انہیں تصورات کی شکل میں ڈھال دیں۔ چاہے وہ تصورات کتنے ہی بھدے اور بھونڈے ہوں۔

۵۔ سامنے کی طرف سیدھا دیکھ سکتے ہوں گے جس سے اُن کا حیطۂ بصارت وسیع ہُوا ہوگا۔ اور قوتِ مشاہدہ میں اضافہ ہوا ہوگا۔

۶۔ اپنے بچوں کی طویل عرصے تک نگہداشت کرتے ہوں گے جس کے نتیجے میں انہیں بڑوں کے تجربے سے سیکھنے اور ذہن کو ترقی دینے کے مواقع ملتے ہوں گے۔

۷۔ نسلوں کی افزائش اس مرحلے پر پہنچ گئی ہوگی کہ ایک ایسی آبادی وجود میں آگئی ہوگی جس میں وہ لوگ اجتماعی طور پر رہتے ہوں گے۔ انسان تمام جانداروں میں سب سے زیادہ اجتماعیت پسند ہے۔ اِس لئے یہ باور کرنا محال ہے کہ ہمارے مانسی اسلاف اجتماعیت پسند نہیں ہوں گے۔ انسان یقیناً غیر اجتماعیت پسند مانسی اقسام کے سلسلے سے تعلق نہیں رکھتا۔

۸۔ یقیناً پودوں کی خوراک کے علاوہ گوشت بھی کھایا ہوگا۔ اوّلین اوزار ساز یعنی جنوبی مانس شکاری اور گوشت خور تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک کروڑ سال قبل کینیا مانس پتھر کے ذریعے ہڈیوں کو توڑ کر مغز اور کھ

نکالنے کا فن جانتے تھے۔

۹۔ آواز اور جسمانی حرکات کو اظہارِ مدعا کے لئے استعمال کرتے ہوں گے۔ یعنی یہ اُن کی صلاحیتِ گفتگو تھی، چاہے کتنی ہی پسماندہ اور وقت طلب ہو۔ یہ زبان کی شروعات تھی۔

ان اندرونی اسباب کے علاوہ خارجی اسباب بھی تبدیلی کے لئے لازمی ہیں کیونکہ خارجی اسباب کے بغیر بھی تبدیلی ناممکن ہے۔ حقیقت کے صرف ایک رُخ کو تسلیم کرنا اور دوسرے کو نظر انداز کرنا صداقت سے آنکھیں چرانا ہے۔

۱۰۔ مانس کے انسان بننے کے جو خارجی عوامل بتائے گئے ہیں، اُن میں کئی قسم کی تفصیلی توجیہات ہیں لیکن سب کا خلاصہ یہ ہے کہ "موسم میں تبدیلی" واقع ہوگئی۔ موسم میں تبدیلی کے متفرق نظریات میں سے سب سے زیادہ مقبول زمین کے بہت سارے حصوں پر برف کی تہہ چڑھ جانے کا نظریہ ہے جسے "برف بندی"، کہنا چاہیئے۔ برف بندی متعدد بار ہوئی اور یہ برف متعدد بار پگھلی۔ ان زبردست تبدیلیوں کے دوران صرف وہی نسلیں زندہ بچ سکتی تھیں۔ جو حالات کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال سکتی تھیں اور نئی سمتوں میں ترقی پا سکتی تھیں۔ اوّلین اوزار ساز نسلوں کے شواہد تیس لاکھ سے بیس لاکھ سال قبل کے دوران ہی ملے ہیں۔ اس سے پہلے نہیں۔ یہ زمانہ قدیم ارضیات میں عظیم تر تبدیلیوں کا زمانہ تھا، بہ نسبت کسی اور زمانے کے اور اسی عہد کی عظیم "جدوجہد برائے بقا" میں مانسی نسلوں نے وہ عظیم انقلاب برپا کیا جس میں انسان ظہور میں آیا۔ یوں انسانی ماقبل تاریخ کا ابتدائی دور محنت اور جدوجہد برائے بقا سے عبارت ہے۔

طریقہ تعدیم

بقائے اصلح کا قانون اس طرح سے عمل کرتا رہا ہے کہ کسی بھی ایک نوع کی جتنی بھی اولادیں ہوئیں وہ کبھی بھی ساری کی ساری پروان نہیں چڑھیں۔ اُن میں سے بے شمار بچے اندرونی کمزوریوں اور بیرونی نامساعد حالات کے دباؤ کے تحت ختم ہوگئے۔ کئی بچے جنین کی حالت ہی میں فنا ہوگئے، کئی بچپن، چھٹپن اور کئی لڑکپن میں۔ البتہ کچھ ضرور ایسے تھے جو جوان ہوئے بالغ ہوئے اور انھوں نے پھر اپنے بچوں کو جنم دیا۔ بلوغت سے پہلے مرجانے والوں میں کوئی نہ کوئی ایسی اندرونی کمزوریاں ضرور تھیں کہ وہ خارجی مشکلات

کے زور سے تلف ہو گئے اور ان مشکلات سے جنگ کرتے ہوئے اپنے آپ کو حالات کے تقاضوں کے تحت ڈھلتے ہوئے زندہ بچ نکلنے والوں میں ضرور کچھ ایسی اندرونی خصوصیات تھیں جنہوں نے اُن میں مقابلے کی بہتر صلاحیت پیدا کی۔ حالانکہ راہ میں مرجانے والوں اور بچ نکلنے والوں کی نوع ایک ہی تھی بعض افراد کے والدین بھی مشترک ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان فانی اور باقی گروہوں میں ضرور کوئی نہ کوئی امتیازی صفات تھیں جو ایک کی تباہی اور دوسرے کی بقا کا باعث بنیں۔ یہی صفات بقائے اصلح کی بنیاد ہیں۔ ان صفات کی ایک ضروری خصوصیت یہ بھی تھی کہ یہ وراثتاً قابلِ انتقال تھیں۔ یہ صرف و محض اتفاقی نہیں تھیں۔

یوں درجہ بہ درجہ ایک نوع مقداری تبدیلی سے ہمکنار ہوتی رہی اور زبردست جدوجہد نے اُسے انقلابی تبدیلی سے ہمکنار کر دیا۔

پرانی مخلوقات کے معدوم ہو جانے کا ایک تو یہی طریقہ تھا کہ جب حالات بدل گئے اور وہ اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق نہ ڈھال سکیں تو فنا ہو گئیں۔

ایک طریقہ تعدیم کا یہ بھی رہا ہے کہ ایک مخلوق کی اولادیں تیزی سے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ اپنے آپ کو تبدیل کرتی رہیں اور بچ نکلیں جب کہ اُن کے بے شمار ہم نسل راہ ہی میں فنا ہو گئے۔ بچ نکلنے والوں کی اندرونی صفات کے علاوہ خارجی اعضا میں بھی اتنا فرق پیدا ہوتا گیا کہ وہ اپنے اجداد کے مماثل نہ رہیں ایک وقت آگیا کہ پوری نئی نسل اپنے اجداد کی پوری نسل سے ممتاز نظر آنے لگی۔ یوں ایک نسل معدوم ہو گئی اور اس کی جگہ ایک اور نسل نے لے لی۔ گو کہ یہ ان کی جنمی ہوئی تھی۔

ایک تیسرا طریقہ یہ بھی رہا ہے کہ کوئی ایک طاقت ور مخلوق کسی دوسری مخلوق کا قتل عام شروع کر دیتی ہے اس کا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں نسلیں تقریباً ایک درجہ حیات کی مخلوقات ہوں اُن کے رہن سہن کے گیاہستان جنگلات میدان وغیرہ قریب قریب ہوں یا مشترک ہوں۔ اُن میں خوراک کی قلت ہوئی ہو اور یوں مخاصمت اور پھر بقا کی جنگ شروع ہوئی ہو جس کا طریقہ یہ رہا ہو گا کہ طاقتور مخلوق کے افراد نے کمزور مخالفین کو جہاں دیکھا، حملہ کیا اور مار دیا۔ اس طرح ہزاروں برس میں بلکہ شاید لاکھوں برس میں ایک مخلوق معدوم ہوئی ہو گی۔ یہ طریقہ تاریخ میں رہا تو ہے مگر بہت کم۔ زیادہ تر پہلے طریقوں سے ہی نسلیں معدوم ہوئی ہیں۔ بہر حال ماہرین کا خیال ہے کہ نازک اندام جنوبی مانس کی پوری نسل کو ہزاروں سالوں میں گرانڈیل جنوبی مانس نے چن چن کر مارا ہے اور ختم کیا ہے۔

گم شدہ کڑی

اگر انسان قدیم مانس سے ترقی پاکر بنا ہے تو پھر مانس اور انسان کے درمیان رابطے کی کڑی کون سی ہے۔ وہ کون سی مخلوق ہے جو آدھی مانس اور آدھی انسان تھی؟ یہ سوال ماہرین کے درمیان ایک خود ساختہ مفروضے کے طور پر چل نکلا۔ گویا کوئی ایسی رابطے کی کڑی ہونا ضروری تھی جہاں آدھا مانس اور آدھا انسان یک جا ہو۔ لیکن دریافت شدہ متحجرات میں سے کوئی بھی ایسا نہ تھا جو اس شرط کو پورا کرتا ہو۔ لہذا اسے "گم شدہ کڑی" کا نام دیا گیا اور کئی ماہرین اس گم شدہ کڑی کو کھوجنے نکلے۔ انہیں میں ایک جرمن ماہر حیاتیات ارنسٹ ہیکل نے اس کو ایک سائنسی نام بھی دے دیا:

"پتھے کن تھروپس (PITHECANTHROPUS)

جس کا لفظی مطلب ہے "مانس انسان" (APE MAN) ہیکل کا خیال تھا کہ اس مخلوق کی ہڈیاں جنوبی ایشیا میں مل سکتی ہیں۔

ہالینڈ کا ماہر حیاتیات یوجین دُوبُوا (۱۸۵۸ء ---- ۱۹۴۰ء) جس نے ایمسٹرڈیم یونیورسٹی سے ڈاکٹری کی تعلیم حاصل کی تھی اور وہیں حیاتیات کا لیکچرار ہو گیا تھا، ہیکل کے اس خیال سے اس قدر متاثر ہوا کہ اُس نے 'مانس انسان' کی ہڈیاں ڈھونڈنے کا تہیہ کر لیا۔ سب سے پہلے اُس نے یونیورسٹی کی ملازمت ترک کی۔ ڈچ آرمی میں بطور سرجن ملازمت اختیار کی اور اپنی تعیناتی ڈچ آرمی کے اُن یونٹوں میں کرائی جو جاوا میں مقیم تھے۔ اور وہاں مختلف علاقوں میں کھدائیاں کروا کے اس کی تلاش و جستجو شروع کی۔ بعض ماہرین نے اس جستجو کا مذاق بھی اڑایا کہ جو چیز ہے ہی نہیں ملے گی کہاں سے؟ لیکن وارفتگانِ جستجو نے آخر اسے ڈھونڈ ہی لیا۔ دوبُوا کو سماٹرا میں ترنیل گاؤں کے قریب کھدائیوں میں 'مانس انسان' کی پتھرائی ہوئی ہڈیاں ملیں۔ ان میں ایک ران کی ہڈی، ایک کھوپڑی کا بالائی حصہ، کئی دانت اور ران کی ہڈیوں کے کئی ٹکڑے تھے۔ اس کے مغز کا خانہ نیچا، پیشانی پیچھے کو ہٹی ہوئی اور بھنوؤں کی ہڈی ابھری ہوئی تھی۔ آنکھوں کے رخنوں کے پیچھے کھوپڑی نمایاں طور پر سکڑی ہوئی تھی۔ ڈاکٹر دوبُوا کو جو ران کی ہڈی ملی وہ لمبی اور سیدھی تھی۔ بالکل موجودہ انسان جیسی۔ گویا یہ جاندار سیدھا چلتا تھا۔ اس کی دماغی گنجائش بھی پرانے مانسوں سے زیادہ تھی۔ دوبُوا نے اسے پچاس فیصد انسان اور پچاس فیصد مانس قرار دیا۔

روسی مصنفین میخائیل ریلین اور ایلینا سیگال نے بھی اپنی تصنیف "انسان بڑا کیسے بنا" میں دوبوا کے مذکورہ بالا خیال کی تائید کی ہے اور مخالفین کی آراء کو نامنظوری کے انداز میں پیش کیا ہے[۴۴]۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا ہے کہ:

"زمانہ گزر گیا لیکن پیتھے کن تھروپس پھر بھی انسانی خاندان سے الگ ہی رکھا گیا۔"[۴۵]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر دُوبُوا موصوف خود بھی اپنی زندگی کے آخری دنوں میں اپنے موقف میں کمزور پڑ گئے تھے اور مانس انسان کے انسانی پہلو کو کم اور مانسی پہلو کو زیادہ بتاتے تھے۔

متفرق ماہرین کی آراء اور نت نئی دریافتوں اور تحقیقات سے زیادہ معقول نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ مانس انسان جس کی ہڈیاں ڈاکٹر دوبوا نے ڈھونڈی تھیں۔ ہرگز گم شدہ کڑی نہیں تھی۔ نیز یہ بھی کہ جب کسی نوع میں کیفیتی تبدیلی واقع ہوتی ہے تو وہاں ترقی کی اتنی بڑی چھلانگ لگتی ہے کہ اُسے "ارتقا" کے ضمن میں نہیں رکھا جا سکتا۔ وہ انقلاب ہوتا ہے۔ کایا پلٹ ہوتی ہے۔ اس مرحلے پر کوئی گم شدہ کڑی نہیں ہوتی —— یعنی کوئی گم شدہ کڑی، ہونی لازمی نہیں ہوتی۔ لہذا اس مفروضے کو نظریے کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ اگر کل کو دریافت ہو جائے اور سارے شواہد اس کا ساتھ دے دیں تو تسلیم ہو جائے گی۔ قبل از وقت فرض کرنا غیر ضروری ہے۔

پھر میرا یہ بھی خیال ہے کہ قدیم غیر انسانی مانس سے لے کر جدید انسان تک کم از کم دو مرتبہ (اور ہو سکتا ہے تین یا چار مرتبہ) انقلابی مرحلے آئے ہیں جن کے ذریعے ارتقائی تسلسل نئی کیفیتی تبدیلیوں سے ہمکنار ہوا ہے۔ پہلا تو اس وقت جب رام مانس (جس کو پوٹھوہار مانس کہا گیا ہے) وجود میں آیا۔ یہ ایک انقلاب تھا۔ ارتقا نہ تھا۔ کیونکہ ایک ایسی مخلوق وجود میں آ گئی تھی جو انسان بننے جا رہی تھی۔ اسمیں بعض ایسی خصوصیات ختم ہو گئی تھیں۔ جو اس کی آئندہ نسلوں میں جانوروں کو جنم دیں اور کچھ ایسی خصوصیات پیدا ہو گئی تھیں جو اس کے سلسلے کو انسان تک لے کے آنے کی صلاحیت رکھتی تھیں۔

دوسری کیفیتی تبدیلی اُس وقت آئی جب "کھڑا آدمی"، (ہوموارکٹس) وجود میں آیا جس کی تفصیل آئندہ صفحات میں درج ہے۔ یہ ایک ایسا جاندار تھا جو مکمل طور پہ دو پایہ تھا۔ مکمل طور پر چل پھر کر رہتا تھا۔ آگ کا استعمال جانتا تھا اور اوزار بنا سکتا تھا۔ اس کے انسان ہونے میں شبہ ہی نہیں ہو سکتا۔ بعض ماہرین نے تو اس کے ناطق ہونے کے امکان کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ یہ یقیناً پوٹھوہار مانس اور جنوبی مانس سے معیاری طور پر کیفیتی طور پہ ممتاز نسل ہے۔ کیونکہ اوّل الذکر دونوں مانس تھے گو کہ انسانی سلسلۂ نسل کے۔ لیکن یہ خود انسان تھا۔

پہلی کیفیتی تبدیلی کا تعلق تشریح الاعضا (اناٹومی) سے سمجھنا چاہیئے۔ جس میں کہ نئی مخلوق پوٹھوہار مانس کی اناٹومی میں انقلاب برپا ہوا۔ اور دوسری کیفیتی تبدیلی کا تعلق 'دماغ' کے حجم اور اس کی اندرونی اور بیرونی ہیئت میں انقلاب سے سمجھنا چاہیئے۔ جسم انسانی کا سارا کنٹرول دماغ میں ہے۔ خیالات، جذبات، تصورات، توانائیاں سب کا مرکز دماغ ہے۔ اسی نے انسان کو دیگر انواعِ حیات پر اشرفیت دی ہے۔ لہذا "دماغ میں انقلاب" زبردست تبدیلی کی حیثیت رکھتا ہے اور دماغ کی بے پناہ ترقی کو ارتقائی زمرے میں رکھنا نامناسب ہوگا اب یہ ہے کہ دماغ کے اندر وہ خلیے اور خانے تو تھے ہی جو نطق کو ایجاد کر سکتے تھے۔ اس لیے نطق کی ایجاد انقلابی مرحلہ نہ ہوگی صرف ارتقائی ہی ہوگی۔ کیونکہ اس خفتہ صلاحیت کا بیدار ہونا انقلاب نہیں ہے۔ اس کا پیدا ہونا، ہی انقلاب ہے۔

کھڑا آدمی

گزشتہ سطور میں، ہم نے ذکر کیا ہے کہ جنوبی مانس کے بعد کھڑے آدمی کا ظہور ایک اور انقلاب ہے اس مخلوق کا زمانہ پندرہ لاکھ سال قبل سے لے کر تین لاکھ سال قبل تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کے حجرات گزشتہ نوے سال سے مسلسل مختلف ملکوں میں دریافت ہو رہے ہیں۔ شروع کے چالیس سال تک تو تقریباً ہر دریافت کو الگ نسل شمار کیا جاتا رہا اور طرح طرح کے متفرق نام ان حجرات کے رکھے جاتے رہے۔ ان میں زیادہ مقبولِ عام پیتھے کن تھروپس، اٹلان تھروپس، سنان تھروپس اور تیلان تھروپس تھے۔ لیکن زیادہ شواہد سامنے آجانے کی وجہ سے اب جو تصوّر بنتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ سب ایک، ہی نوع ؛ 'کھڑے آدمی HOMOERECTUS کے اعضا ہیں۔

جنوبی مانس کے بعد غالباً عبوری حیثیت میں 'قابل آدمی' کا دور رہا ہوگا اور اس کے بعد کھڑے آدمی کا زمانہ آتا ہے۔ کھڑے آدمی کے بعد میں پھر باشعور آدمی کا ظہور ہوتا ہے۔ مگر ان سب کا کچھ نہ کچھ زمانی تجاوز بھی ہے۔ پرانی سے نئی نسل جنم لیتی ہے اور پھر دونوں کچھ عرصہ ساتھ ساتھ چلتی ہیں تا آنکہ قدیم نسل آہستہ آہستہ ختم ہو جاتی ہے۔

چین میں بسنے والے کھڑے آدمی کو "پیکنگ انسان" PEKING MAN اور ڈاکٹر دُوبُوا کی دریافت، نام نہاد گم شدہ کڑی ــــ پیتھے کن تھروپس ــــ کو جو درحقیقت کھڑا آدمی

ہی تھا" جاوا انسان"، کا نام دیا گیا۔

کھڑے آدمی کے مجرّات دنیا کے دور دراز علاقوں میں کثرت سے ملے ہیں۔ پیکنگ انسان اور جاوا انسان کے علاوہ الجزائر میں ترنی فائن کے مقام پر کھڑے آدمی کی ہڈیاں ملی ہیں۔ افریقہ کے دوسرے علاقوں میں آلڈووائی گھاٹی اور کُوبی فورا میں بھی اس کے اعضا ملے ہیں۔ مراکش میں رباط کے قریب ایک کھوپڑی کے کچھ حصے اور سِدّی عبد الرحمٰن میں کچھ جبڑے اور دانت ملے ہیں۔ ان سب میں آلڈووائی گھاٹی کے مجرّات زیادہ اہم اور فیصلہ کُن ہیں۔ اسی طرح کینیا میں جھیل ترکانہ کے پاس سے کافی تعداد میں نہایت گرانقدر مجرات ملے ہیں جنوبی مغربی افریقہ میں سالے کے مقام پر بھی اس کے اعضا دریافت ہوئے ہیں۔ یورپ میں مشرقی جرمنی کے شہر بِل زِنگسل بَن اور یونان میں پیٹرالونا کے قریب اس کے ڈھانچے ملے ہیں۔

اس کے علاوہ افریقہ میں کاب وے (زمبیا) جھیل دُوتُو (تنزانیہ میں آلڈووائی گھاٹی کے قریب) اومُوالاندس فونتیان، آتش دانوں کی غار (CAVE OF HEARTHS) اور بودو (حبشہ) کے مقامات پر اور یورپ میں سوانس کومبی، سٹین ہائم، بائش، ایرنگس ڈارف اور لاچیز کے مقامات پر ایسے مجرّات ملے ہیں جن کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ یہ کھڑے آدمی کے اعضا ہیں یا باشعور آدمی تھے۔ غالباً ارتقائی اعتبار سے یہ وہ مرحلہ ہے جب کھڑا آدمی باشعور آدمی کی جُون میں ڈھل رہا تھا۔ یہ زمانہ چار سے پانچ لاکھ سال پرانا ہے۔

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ کھڑے آدمی کے جسمانی خصائص سر اور چہرے (خصوصاً کھوپڑی اور جبڑوں) کو چھوڑ کر موجودہ انسان سے ملتے ہیں۔ بازوؤں اور ٹانگوں کی ہڈیاں دونوں کی ایک سی ہیں۔ اسی طرح کھڑے آدمی اور باشعور آدمی کے درمیان بھی اصل فرق کھوپڑی اور دانتوں کی بناوٹ میں ہے۔ بازوؤں اور ٹانگوں میں چنداں فرق نہیں ہے۔ ان کے درمیان اہم ترین فرق دماغی گنجائش کا ہے۔

کھڑے آدمی کے دماغ کی اوسطاً گنجائش ۹۴۱ کیوبک سنٹی میٹر۔ اس نسل کے جتنے مجرات ملے ہیں اُن میں سب سے چھوٹی کھوپڑی کی دماغی گنجائش ۷۵۰ کیوبک سنٹی میٹر ہے اور سب سے بڑی ۱۳۰۰ ک سم۔ جب کہ باشعور آدمی کی اوسط دماغی گنجائش ۱۴۵۰ ک سم ہے۔ موجودہ انسان کے دماغ کی گنجائش کم از کم ۱۰۰۰ ک سم سے لے کر زیادہ سے زیادہ ۲۰۰۰ ک سم تک ہے۔ مختلف انسانی انواع کی اوسط دماغی گنجائشوں کا معاملہ درج ذیل موازنے سے واضح ہو جائے گا۔

نازک اندام جنوبی مانس	۴۴۰ ک سم (کیوبک سنٹی میٹر)	
گرانڈیل جنوبی مانس	۵۱۹	" "
قابل آدمی	۶۴۰	" "
کھڑا آدمی :- (i) جاوا انسان	۸۸۳	" "
(ii) پیکنگ انسان	۱۰۷۵	" "
باشعور آدمی	۱۴۵۰	" "
باشعور باشعور آدمی (موجودہ انسان)	۱۰۰۰ تا ۲۰۰۰ ک سم	

کھڑے آدمی کی کھوپڑی کی کچھ نمایاں خصوصیات ہیں۔ اس کا کاسہ سر نیچا ہے۔ پہلوؤں کی طرف سے اوپر سے نیچے کو ڈھلوانی ہے اور اس کی استخوانی دیواریں موٹی ہیں۔ آنکھوں کے رخنوں کے اوپر ہڈی کا اُبھار چھجے کی طرح آگے کو بڑھا ہوا ہے۔ کھوپڑی کے پچھلے حصے پر ہڈی کا ایک موٹا تختہ سا بنا ہوا ہے۔ پیشانی پیچھے کو ہٹی ہوئی ہے۔ ناک چوڑی ہے۔ جبڑے اور تالو کی ہڈی چوڑی اور قدرے نمایاں ہے۔ دانت باشعور آدمی سے بڑے ہیں لیکن جنوبی مانس سے چھوٹے ہیں۔ سامنے کے دانت خصوصاً کاٹنے کے دانت اور انیاب انسانی مانسوں سے بڑے ہیں۔ تمام ماہرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مجموعی طور پر کھڑے آدمی کی بتیسی کی ساخت انسانی مانسوں کی سی ہے۔ بندر مانسوں (PONGID APES) کی سی نہیں ہے اس کے جسم کی ساخت یعنی بازو اور ٹانگیں اور آسن کا ڈھانچہ موجودہ انسان کے بہت زیادہ قریب ہے۔

چین میں چُو کُو تیان غار سے پیکنگ انسان کے جو مجرات ملے ہیں اُن چھ مکمل کھوپڑیاں، نو کھوپڑیوں کے ٹکڑے، چہرے کی ہڈیوں کے چھ ٹکڑے، پندرہ جبڑے، ۱۵۲ دانت اور بازوؤں اور ٹانگوں کے سات ٹوٹے ہوئے مجرات۔ یہ سب اعضا چالیس سال سے زیادہ عمر کے افراد کے تھے۔

پیکنگ انسان کی اوسط دماغی گنجائش موجودہ انسان کی اوسط دماغی گنجائش کا ۷۴ فیصد بنتی ہے۔ جب کہ جنوبی مانس کا دماغ پیکنگ انسان کے دماغ کا ۵۷٪ تھا۔ اس کی رخساروں کی ہڈیاں اونچی اور چپٹی تھیں اور ناک کی ہڈیاں چوڑی تھیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُس کی ناک چوڑی اور چہرہ چپٹا ہوگا۔ اس کے جبڑوں کا سائز متفرق تھا یعنی مردوں کے جبڑے بڑے تھے اور عورتوں کے چھوٹے۔ جبڑا آگے کو بڑھا

ہوا تھا اور ٹھوڑی نہ ہونے کے برابر تھی۔ موجودہ انسان کا جبڑا پیچھے کو ہٹا ہوا ہوتا ہے اور ٹھوڑی آگے کو بڑھی ہوتی ہے۔ اس کی ٹانگوں کی ہڈیاں موجودہ انسان سے بہت زیادہ ملتی جلتی تھیں۔ ران کی ہڈی اور پنڈلی کی ہڈی دونوں کا سائز، ان کی شکل اور ان کے ساتھ پٹھوں کا جوڑ، نیز مختلف اجزاء کا آپس میں جوڑ اور ان کے حجم کا تناسب سب جدید پیمانے کے مطابق تھا۔

سماجی زندگی

کھڑے انسان کی روزمرہ زندگی کی تفصیلات معلوم کرنے کا ایک ذریعہ تو اس کے مجحرات کا تجزیاتی مطالعہ ہے اور دوسرا اس حقیقت میں بھی ہے کہ دنیا میں کہاں کہاں اور کس ماحول میں اُس کی ہڈیاں ملی ہیں نیز وہ کس عہد سے تعلق رکھتی ہیں۔

چین میں چوکوتیان میں جو ہڈیاں ملی ہیں وہ سب غاروں سے ملی ہیں۔ جس کا مطلب ہے پیکنگ انسان غاروں میں رہتا تھا۔ اگر اس بات کو کافی ثبوت نہ بھی سمجھا جائے تو اُس کے غار نشیں ہونے کے دوسرے شواہد بھی ملے ہیں، مثلاً اُس انسان کے اپنے جسم کے مجحرات کے علاوہ وہاں پتھر کے اوزار بھی ملے ہیں دوسرے جانوروں کی توڑی ہوئی ہڈیاں بھی ملی ہیں۔ کچھ پودوں کے بیج بھی پائے گئے ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ آگ کے اثرات بھی مدفون ملے ہیں۔

چوکوتیان کے علاوہ چین میں لان تیئین سے جو مجحرات ملے ہیں۔ وہ کھلے میدانی علاقوں سے ملے ہیں۔ اس جگہ ایک کھوپڑی، ایک بالائی جبڑا اور تین دانت ملے ہیں۔ ان کا زمانہ دس لاکھ سال کے لگ بھگ پرانا ہے یہ انسان (اوّلین پیکنگ انسان) ہتھیار بھی بنا سکتا تھا۔ کیونکہ اس کے دفینوں سے پتھر کے کچھ بھدے سے اوزار ملے ہیں جو کہ کھوپڑی سے کسی قدر بالائی چٹانوں میں مدفون تھے۔ مگر زمانہ کوئی رہتا ہے یہ زیادہ تر پھلوں اور سبزیوں پر گزارہ کرتا تھا۔ لیکن کچھ نہ کچھ گوشت بھی کھاتا تھا۔ اس کے ہم عصر جانور شیر، چیتے، ہاتھی، گھوڑے، سؤر اور ہرن تھے۔ ان میں ہرن خاص طور پر اس کا شکار بنتے تھے جسے یہ بھون کر کھا جاتا تھا۔ اس کے اوزار ظاہر کرتے ہیں کہ یہ اجتماعی طور پر ٹھکانے بنا کر رہتے تھے ان کے ٹھکانے دریاؤں کے کنارے ہوتے تھے تاکہ خود بھی پانی سہولت سے پی سکیں اور پانی پینے کو آنے والے جانوروں کا شکار بھی کر سکیں۔ ان کے اوزاروں میں ایک چھ لاکھ سال پرانا پتھر کا گولہ بھی ملا ہے۔ جو اُس عہد میں ایک

عظیم ایجاد تھی۔

اسی طرح سماٹرا (انڈونیشیا) میں تری نیل گاؤں کے قریب، جاوا (انڈونیشیا) میں موجوکرتو اور سنگیران کے قریب جو مجرات ملے ہیں وہ بھی سب میدانی علاقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔

الجزائر میں ترنی فائن سے ملنے والے مجرات اور شمالی تنزانیہ میں آلڈووائی گھاٹی کے مشہور مجرات سب میدانی ہیں۔ البتہ ان میں بیشتر ندیوں یا جھیلوں یا کسی بھی طرح پانی کے قریب ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مخلوق کھلی جگہوں میں بھی رہتی تھی۔

ہنگری میں بوڈاپسٹ سے پچاس کلومیٹر دور ورتیسولوس کے مقام پر جو پتھرائی ہوئی ہڈیاں اور دیگر باقیات ملے ہیں وہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ کھڑا آدمی مٹی کے گھروندوں میں رہتا تھا جو دریائے ڈینوب کے ایک معاون دریا کے پانی نے اور چشموں نے مٹی اور معدنیات کے ڈھیر لگا کر قدرتی طور پر بنا دیئے تھے یہاں پر شکار شدہ جانوروں کی باقیات بھی ملی ہیں اور آگ کے استعمال کے نشانات بھی۔ چوکوتیان اور ورتے سولوس کے دفینے اس بات کا واضح ثبوت فراہم کر دیتے ہیں کہ یہ انسان آگ کے استعمال سے آگاہ ہو چکا تھا۔ اس سے یہ نتیجہ بھی اخذ ہوتا ہے کہ آگ پر قابو پانے کے نتیجے میں ہی اُس نے مسلسل مصروفِ سفر رہنے کی بجائے کہیں پناہ گاہوں میں قیام کرنے کی ضرورت محسوس کی ہوگی جہاں آگ کا ذخیرہ کیا جا سکے۔ ایک چوٗلھا ہو جس میں مسلسل آگ جلتی رہے۔

آگ نے جہاں اُن کو مستقل یا نیم مستقل ٹھکانوں میں رہنا سکھایا وہیں اُن پر دو اور بڑے اہم اثرات مرتب کئے۔ ایک تو یہ کہ آگ کی مدد سے وہ زیادہ ٹھنڈے علاقوں میں جانے اور رہنے کے قابل ہو گئے یورپی علاقوں کی طرف سفر زیادہ آسان ہو گیا اور دوسرے وہ اپنی خوراک بھوٗن کر یا قدرے پکا کر کھانے کے قابل ہو گئے۔ اس کے نتیجے میں انہیں بڑے اور مضبوط دانتوں کی ضرورت نہ رہی اور بقائے اصلح کے قانون کے تحت بڑے دانت بقا کی لازمی شرط نہ رہے۔ اب بقا کی خونخوار جنگ میں بڑے دانت کی بجائے بہتر عقل کو فوقیت حاصل ہو گئی جس کا اظہار آگ کے استعمال ـــــ گوشت بھوننے اور دشمن کو بھگانے کے لئے ـــــ اور اجتماعی زندگی کی شکل میں ہونے لگا۔

کھڑے انسان کی عملی زندگی پر روشنی ڈالنے والی دوسری بڑی چیز پتھر کے وہ اوزار، چاقو، چھُریاں ٹوکے ہیں جو اُن کے جسموں کے ڈھانچوں کے پاس مدفون ملے ہیں۔ اس صنعت کو قبلِ تاریخ کے جنوب مشرقی

ایشیاء کی چاقو چھری کی صنعت بھی کہا گیا ہے۔ یہ اس قسم کے اوزار ہیں جو ایک پتھر کو دوسرے پتھر سے تراش کر نوکدار بنا کر تیار کئے گئے ہیں۔ اس ہتھیار کا جو حصّہ ہاتھ میں پکڑا جاتا ہے وہ اپنی قدرتی حالت میں گول اور ہموار ہے جب کہ وہ سراسر نوکدار بنایا گیا ہے۔ اسی طرح سے ہڈیوں کو توڑ کر اور پتھروں کے چاقو چھری سے کاٹ کر اُن کو بھی اوزاروں کی شکل دی گئی ہے۔ یعنی اوزار کی مدد سے اوزار بنائے گئے ہیں

اُدھر افریقہ اور یورپ میں پتھر کے نسبتاً بڑے دو دھاری ہتھیار جنہیں چاقو کی بجائے کلہاڑا کہنا زیادہ مناسب ہوگا اسی انسان کی باقیات سے ملے ہیں۔ افریقہ کی اس صنعت کو اکیولین صنعت (ACHULIAN INDUSTRY) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

پتھر کے ان ہتھیاروں کی فراوانی اور جانوروں کی ٹوٹی اور تڑشی ہوئی ہڈیاں یہ بھی ظاہر کرتی ہیں کہ یہ انسان شکاری تھا جب کہ اس کا پیش رو جنوبی مانس مردار خور تھا۔ اس بات کا ثبوت یہ ہے کہ جنوبی مانس کے دفینوں میں سے یا تو بوڑھے جانوروں کی ہڈیاں ملی ہیں یا جانوروں کے بچوں کی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کمزور جانور جو یا تو خود مر جاتے تھے یا جن کو مارنا نہایت ہی آسان تھا، جنوبی مانس ان کا گوشت کھا لیتا تھا۔ لیکن کھڑے انسان کے دفینوں میں سے ہر عمر کے جانوروں کی کئی ٹوٹی اور تڑشی ہوئی ہڈیاں ملی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ باقاعدہ شکار کر کے تازہ گوشت بھون کر کھاتا تھا۔ البتہ اس کے علاوہ وہ پھل سبزیاں اور پتے بھی ضرور کھاتا تھا کیونکہ ان کی باقیات بھی اس کے دفینوں میں ملی ہیں۔

پیکنگ، الان تیئین، جاوا، آلڈوائی ـــــ یہ مقامات آٹھ ہزار میل کے سفر پر ہیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیسے وہ قدیم انسان ان جگہوں پر پھیلا۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ ایک جگہ پیدا ہوا اور باقی جگہوں پر وہاں سے گیا تو یقیناً پیدل چل کر ہی گیا ہوگا۔ رستے میں بڑی رکاوٹیں بھی تھیں دریا بھی تھے اور سمندر بھی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ یقیناً انتہائی کامیاب مخلوق تھا۔ جسمانی اور ذہنی صلاحیتوں کے اعتبار سے یہ چلنے کی زبردست صلاحیت رکھتا تھا۔ اس کی ٹانگوں کی جو ہڈیاں ملی ہیں اُن کو جدید انسان سے امتیاز کرنا بے حد مشکل ہے۔ اسی سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اس کا باقیماندہ جسم بھی انسان سے ملتا جلتا ہوگا۔ اس کا دماغ بھی ۷۵۰ سے لے کر ۱۳۰۰ کیوبک سنٹی میٹر کے دائرے میں تھا۔

مانس اور انسان کے دماغ میں فرق سائز کا بھی ہے۔ مانس کا دماغ چھوٹا اور انسان کا بڑا ہے لیکن دونوں کے دماغ کی ساخت تقریباً ایک جیسی ہے۔ دونوں کے دماغ کے مماثل حصے مماثل کام سرانجام دیتے ہیں۔

عقبی حصّہ بصارت اور معلومات کی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے۔ مرکز اور طرفین میں ایسے حصّے ہیں جو گفت گو، یادداشت، جسمانی محسوسات اور جسمانی حرکت کو کنٹرول کرتے ہیں اور دماغ کا سامنے کا حصّہ سوچنے کا کام کرتا ہے۔ چھوٹا دماغ کم فہم ہوتا ہے کیونکہ اس میں دماغی خلیوں کی تعداد کم ہوتی ہے نیز مختلف خلیوں کے رابطے سادہ ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جتنا بڑا دماغ ہوگا۔ اُتنے زیادہ پیچیدہ خلیاتی رابطے ہوں گے اور جتنے زیادہ پیچیدہ خلیاتی رابطے ہوں گے۔ اتنی ہی دماغ کی سوچنے کی صلاحیت زیادہ ہوگی۔

بن مانس کے دماغ میں وہ خلیے سرے سے ہوتے ہی نہیں جو گفتگو کا باعث بنتے ہیں لہذا بن مانس کو آپ گھر میں بھی پال لیں اور لاکھ بولنا سکھائیں نہ سیکھ سکے گا۔ کیونکہ اُس کے دماغ میں وہ مشینری ہی موجود نہیں جو بولنے کے عمل کو جنم دیتی ہے۔

کھڑے آدمی کے دماغ کا سائز یہ ظاہر کرتا ہے کہ اُس میں "سوچنے" کی صلاحیت یقیناً تھی اگرچہ زیادہ پیچیدہ سوچ بچار کی نہیں۔ اس کے دماغ کا سامنے کا حصّہ انسان کے دماغ کے اسی حصّے کی نسبت کافی چھوٹا تھا۔ مگر تھا ضرور۔

کھڑے آدمی نے انتہائی قدیم پتھریلے چاقوؤں سے لے کر زیادہ کارآمد دستی کلہاڑے بنانے تک اوزار سازی کے فن میں ترقی کی۔ لہذا وہ کہیں بہتر شکاری تھا اور بڑے بڑے جانوروں کا شکار کر سکتا تھا۔ اس مقصد کے لئے منصوبہ بندی اور تعاون کی ضرورت تھی۔ لہذا وہ مل جل کر بھی رہتا تھا۔ چاہے غاروں میں اور چاہے کھلے میں۔ اجتماع میں کسی نہ کسی قسم کی "گفتگو" کی ضرورت لازمی تھی۔ لہذا کچھ نہ کچھ گفتگو ضرور ہوا کرتی ہوگی۔ کوئی نہ کوئی زبان ـــــ اشاروں، کنایوں، آواز کے مفاہیم کی زبان ـــــ ضرور رہی ہوگی۔ چیالان پو نے ابتدائی نطق کے امکان کو تسلیم کیا ہے۔

سپین میں طرالبہ اور امبرونہ کے مقامات پر جو حجرات ملے ہیں۔ اُن میں لاتعداد ہڈیاں ہاتھیوں کی تھیں۔ ان میں ایک معدوم جانور کی ہڈیاں بھی تھیں جو ہاتھی کی طرح "دکھانے کے دانت" رکھتا تھا جو سیدھے تھے۔ اُس کا جسم افریقہ کے موجودہ ہاتھی سے بڑا تھا۔ ان ہڈیوں کی تعداد ایک ہی جگہ پر اتنی زیادہ تھی کہ اُن کا اتفاقاً وہاں جمع ہونا خارج از امکان تھا۔ ہاتھی کی کئی بڑی بڑی ہڈیاں توڑی گئی تھیں۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ منصوبہ بندی کے ساتھ مل جل کر شکار کرتے تھے۔ اپنا شکار اپنے ٹھکانے پر لا کر مارتے تھے اور مل جل

کر گوشت کھاتے تھے جو کر بھون کر کھاتے تھے۔ پتھر کے بے شمار اوزار کے علاوہ نوکدار لکڑیاں بھی یہاں سے ملی ہیں آگ کے آثار بھی وافر ہیں۔ یہ ہاتھی اس جگہ آگ کے ذریعے ہنکا کر دلدل میں پھنسا کر مارے گئے تھے کیونکہ ایک جگہ مارنا اور پھر گھسیٹ کر لے جانا بعید از قیاس ہے ـــــ اس جگہ پر ایک بھی انسانی مجحر نہیں ملا شاید وہ وہاں رہتے نہ تھے بلکہ یہ اُن کی شکارگاہ تھی۔ کھڑا آدمی یا تو ایسا خانہ بدوش تھا۔ جو بعض جگہوں پر باقاعدہ سے پلٹ کر آتا تھا یا پھر وہ بعض ٹھکانوں کا نیم باشندہ تھا۔ لباس کے استعمال یا عدم استعمال کے بارے میں معلوم نہیں ہے۔

اس انسان کے بارے میں کسی قسم کے مذہبی رجحانات کا بھی کوئی ثبوت نہیں ملا مثلاً کسی قبر کا یا لاش کو باقاعدہ دفن کرنے کا ایک بھی یا آدھا ادھورا سا بھی ثبوت نہیں ملا۔ زرد مٹی سے بنائے ہوئے وہ نشانات بھی کہیں نہیں ملے جو بعد کی نسلوں سے ہاں نظر آتے ہیں۔ اسی طرح ،مردم خوری، یعنی اپنی ہی نوع کے افراد کو کھانے کا بھی کوئی ثبوت نہیں ملا۔ اس کے پاس پتھر کے ہتھیار بنانے، آگ کو استعمال کرنے، جانوروں کو شکار کرنے اور خوردنی نباتات ڈھونڈ کر کھانے کی طبیعیات تو تھی لیکن مابعدالطبیعیات کوئی نہیں تھی۔ ابھی مرحلہ تسخیرِ فطرت کا تھا۔ انسان کے ہاتھوں دوسرے انسان کی محنت کا استحصال ابھی شروع نہیں ہوا تھا۔

لیکن اتنی بات طے ہے کہ ان لوگوں نے ایک سماجی ڈھانچہ یقیناً تشکیل دیا تھا جس کی مدد سے وہ دوسرے جانوروں سے اپنا دفاع کرتے اور اپنا شکار مار لیتے۔ گو کہ اُن کے بدن جارحانہ اعضا سے محروم تھے مثلاً سینگ اور اُن کی جسمانی قوّت اور بھاگنے کی رفتار بھی دوسرے جانوروں سے کم تھی لیکن وہ بہتر ذہانت کے بل پر سو۔ دو سو افراد کے گروہ بنا کر دوسرے جانوروں کو چکمہ دے کر مختلف چالوں سے اُن کو زیر کر لیتے اور اپنی خوراک حاصل کر لیتے۔ اُن کی یہی سماجی صلاحیت اُن کی آئندہ نسلوں کے لئے بنیادی اہمیت کی حامل ثابت ہوئی۔

اس طرح سے انسانی ارتقا جاری رہا۔ دماغ کا حجم بڑھتا گیا اور اُس کی اندرونی ساخت پیچیدہ تر ہوتی گئی نتیجتہً اُس کی ذہنی صلاحیتیں بڑھتی گئیں اور یہ ابتدائی انسان آئندہ مرحلے میں پہنچ گیا۔

مختلف ماہرین نے اس بارے میں مختلف نظریات پیش کئے ہیں کہ آیا کھڑے آدمی کی نسل سے ہی براہِ راست باشعور آدمی نے جنم لیا ہے یا درمیان میں کوئی اور کڑیاں ہیں اور جو بھی کچھ صورت اس ارتقا کی رہی ہو اس کی عملی تفصیل کیا ہے۔ ایک نظریہ تو یہ کہتا ہے کہ کھڑے آدمی سے ہی باشعور آدمی نے براہ راست

جنم لیا ہے لیکن یہ واقعہ ایک ہی بار نہیں ہوا، پانچ مرتبہ ہوا ہے۔ اور دنیا کے مختلف علاقوں میں وقفے وقفے سے ارتقاء کا یہ مرحلہ طے ہوا ہے اس نظریے کے سب سے بڑے مبلغ امریکی سائنس دان سی۔ ایس۔ کوُن ہیں۔ اُن کا کہنا یہ ہے کہ افریقہ میں کھڑے آدمی کے باشعور آدمی میں تبدیل ہونے سے دو لاکھ سال پہلے ہی یورپ میں یہ عمل ہو چکا تھا۔ اسی طرح موجودہ انسان کی نسلیاتی تقسیم کا آغاز بھی کھڑے آدمی بلکہ اُس سے بھی پہلے کے زمانے میں جا ڈھونڈتے ہیں۔ مگر اپنے مفروضے کی تائید میں کوئی ٹھوس خارجی شواہد پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ چنانچہ موصوف کے نظریے کو سائنس دانوں میں زیادہ پذیرائی نہیں ملی۔

زیادہ تر تسلیم شدہ نظریہ یہی ہے کہ کھڑے آدمی سے ہی باشعور آدمی نے جنم لیا گو کہ باشعور آدمی کے ظہور کے بعد بھی پرانی نوع یک لخت ختم نہیں ہوگئی۔ بلکہ طویل عرصہ دونوں ساتھ ساتھ رہے اور پرانی نوع کے مکمل طور پر ختم ہونے میں کافی وقت لگا۔ اسی زمانی تجاوز کی غلط توجیہہ کرنے کے باعث سی ایس کون نے اپنا مفروضہ پیش کیا۔

باشعور آدمی

کھڑے آدمی کے بعد آنے والی تمام نسلیں باشعور آدمی★ کی تعریف میں آتی ہیں۔ اس میں اوّلین باشعور اقسام سے لے کر زیادہ ترقی یافتہ اقسام یعنی نی اینڈر تھال آدمی٭ اور کرو میگنان آدمی٭ تک سب شامل ہیں۔

باشعور آدمی کی جسمانی خصوصیات کھڑے آدمی سے بدرجہا ترقی یافتہ ہیں۔ دونوں کی کھوپڑیوں کی ساخت اور حجم میں فرق ہے۔ کھڑے آدمی کی کھوپڑی میں مغز کا خانہ چھوٹا تھا۔ گردن اور چہرے کے پٹھے بڑے تھے اور کھوپڑی کی بالائی محراب چپٹی تھی۔ جب کہ باشعور آدمی کا دماغ کا خانہ بہت بڑا، پٹھے چھوٹے اور کھوپڑی کی بالائی محراب گول تھی۔ کھڑے آدمی کا ماتھا مختصر جب کہ باشعور کا ماتھا نسبتاً زیادہ چوڑا تھا۔ اسی طرح اوّل الذکر کے جبڑے بڑے اور آگے کو بڑھے ہوئے تھے، جبڑوں کے پٹھے چوڑے اور مضبوط تھے دانت بھی بڑے بڑے تھے اور جبڑے میں خاصی توانائی تھی جب کہ ثانی الذکر کے جبڑے نسبتاً چھوٹے، دانت نفیس اور پٹھے مختصر تھے۔ دونوں کی کھوپڑیوں اور جبڑوں کی ساخت اور ان کے زاویوں میں بھی نمایاں فرق تھا۔ جو اسی قسم کا تھا۔ جیسا کہ جانوروں اور انسان کے چہروں میں۔ جبڑوں کے گردن کے ساتھ جوڑ میں ہوتا ہے۔ باشعور آدمی کی اوسط دماغی گنجائش ۱۴۵۰ کیوبک سنٹی میٹر تھی جو کھڑے آدمی سے بہت زیادہ تھی۔

★ باشعور آدمی HOMOSAPIENS

اس کی ایک نمایاں آگے کو بڑھی ہوئی ٹھوڑی تھی جو کہ کھڑے آدمی کی نہیں تھی۔ کھڑے آدمی کا جبڑا آگے کو بڑھا ہوا تھا اور ٹھوڑی پیچھے کو ہٹی ہوئی تھی۔ لہذا چہرے کی بناوٹ میں یہ ایک بہت نمایاں فرق تھا۔ باشعور آدمی کے دانت کھڑے آدمی کی نسبت چھوٹے اور گنجان تھے اور جینیاتی اعتبار سے غیر مستحکم تھے۔ خاص طور پر اُن کی عقل داڑھ اپنے ٹھکانے پر نہیں لگی ہوتی تھی اور مضبوط بھی نہیں ہوتی تھی۔

اس نسل کا جسمانی ڈھانچہ (پنجر اور بازو اور ٹانگیں) واضح طور پر ایسی ساخت رکھتا ہے جو زمین پر عموداً کھڑا ہونے اور تیز رفتار سے دو پاؤں پر چل سکنے کے لئے موزوں ہے۔ اس کی ہڈیوں کے تفصیلی مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ اُن کی ساخت ایسی تھی کہ یہ انسان دائیں بائیں جھولتا ہوا نہیں چلتا تھا۔ جیسا کہ کھڑے ہو کر چلنے والے مانسوں کے معاملے میں تھا۔ بلکہ اس کی ٹانگیں مختلف سمتوں کو ہلائی جا سکتی تھیں۔ جس کے نتیجے میں یہ سیدھا خالص انسانی انداز میں چلتا تھا۔

کھڑے ہو کر چلنے کے نتیجے میں ہاتھوں کی بناوٹ میں تبدیلی آنی لازمی تھی۔ کھڑے آدمی بلکہ اُس سے بھی قبل انسانی مانسوں نے ہتھیار بنانے شروع کر دیئے تھے۔ اس سارے عرصے میں جو ترقی ہوئی اور باشعور آدمی تک پہنچ کر جو انقلاب آیا وہ یہ تھا کہ اب ان کے ہاتھ دو زبردست صلاحیتوں کے مالک ہو گئے ایک تو یہ کہ وہ کسی چیز کو نہایت قوت سے ہاتھ میں پکڑ سکتے تھے جیسا ڈنڈا، پتھر، کسی جانور کے سینگ یا ٹانگیں وغیرہ۔ دوسرے ہتھیار بناتے وقت وہ کسی چیز کو چٹکی میں پکڑ کر باریک بینی سے کوئی کام کرتے تھے یہی وجہ ہے کہ وہ کھڑے آدمی کے مقابلے پر ترقی یافتہ ہتھیار بنا سکتا تھا اور ان ہتھیاروں سے باریک کام لے سکتا تھا۔

دماغی گنجائش کے بڑھ جانے، ہاتھوں کے آزاد ہو جانے اور ہاتھوں کی ساخت بدل جانے سے اُس میں جن بڑی صلاحیتوں کا ظہور ہوا اُن میں غالباً سب سے نمایاں صلاحیت یہ تھی کہ وہ اظہارِ خیال کے لئے زبان کا استعمال کرنے لگا تھا۔ یہ زبان اپنی ابتدائی شکل میں تھی اور اس کا اظہار علامتی طور پر ہوتا تھا۔ بات چیت اور تحریر دونوں میں ایسی علامتیں استعمال ہونے لگیں جو کسی مفہوم کی حامل ہوتی تھیں۔ یوں دو افراد کے درمیان اشتراکِ عمل کے بعد اشتراکِ علم کا مرحلہ شروع ہو چکا تھا۔ عمل سے علم جنم لیتا ہے اور علم کی مدد سے بہتر عمل۔ علم کی یہی جدلیات ان دونوں کی ترقی کا باعث ہے۔ زبان کی ایجاد نے اس جدلیات کے تعامل کی رفتار کو تیز تر کر دیا۔

اس انسان کا زمانہ تقریباً چھ سات لاکھ قبل سے لے کر پندرہ ہزار سال قبل تک پھیلا ہوا ہے۔ یوں اس کا سارا زمانہ پہلے پتھر کے زمانے یا قدیم حجری دور (PALAEOLITHIC) کے دامن میں سمٹا ہوا۔ قدیم حجری دور کو ماہرین نے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ نچلا قدیم حجری دور جو کہ تیس لاکھ سال قبل سے لے کر ستر ہزار سال قبل مسیح تک پھیلا ہوا ہے۔ آئے دن کی تحقیقات اس کے آغاز کی قدامت کو زیادہ سے زیادہ بڑھاتی چلی جارہی ہیں۔ درمیانی قدیم حجری دور ستر ہزار سال ق۔م سے لے کر چالیس ہزار سال قبل مسیح تک پھیلا ہوا ہے اور بالائی حجری دور چالیس ہزار سال قبل مسیح سے لے کر (یورپ میں) چودہ ہزار سال قبل مسیح تک مانا جاتا ہے۔

باشعور آدمی کے کل مجرات جو دنیا بھر میں ملے ہیں اُن کی تعداد سینکڑوں تک پہنچتی ہے۔ ان میں زیادہ قدیم دور کے مجرات کی تعداد کم ہے اور بعد میں آنے والے عرصے میں اُن کی تعداد بتدریج زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ ان مجرات سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ تقریباً تین لاکھ پچاس ہزار سال قبل باشعور انسان جنوب مشرقی یورپ میں موجود تھا۔ مغربی یورپ کے مجرات دو لاکھ سے ڈھائی لاکھ سال پرانے ہیں۔ مشرقی افریقہ میں یہ انسان ایک لاکھ تیس ہزار سال قبل رہتا تھا۔ بعد کے زمانے میں پورے یورپ، افریقہ، ایشیا، بحیرہ روم کے اردگرد میں یہ انسان پھیلا ہوا تھا۔

مختلف علاقوں سے ملنے والے مجرات کے حوالے سے اس کو بعض متفرق نام دیئے گئے ہیں۔ لیکن اس کی مشہور ترین قسم جو باشعور آدمی کے عہد کے درمیانی زمانے سے تعلق رکھتی ہے "نی اینڈر تھال آدمی"، کہلاتی ہے۔

نی اینڈر تھال آدمی

"تھال"، قدیم جرمن زبان میں وادی کو کہتے ہیں۔ اس لفظ کا موجودہ تلفظ "تال" ہے۔ نی اینڈر ایک وادی کا نام ہے جو جرمنی میں ڈسل دارف کے قریب واقع ہے۔ یہاں سب سے پہلے اس انسان کے چودہ مجرات دریافت ہوئے۔ بعد میں دوسرے ممالک سے بھی اس کے اعضاء ملے اور اس خاص انسان کا نام "نی اینڈر تھال آدمی"، رکھ دیا گیا۔

یہ انسان آخری برف کے زمانے سے ذرا ہی پہلے نمودار ہوا اس کا زمانہ ایک لاکھ دس ہزار سال قبل سے لیکر ۳۵ ہزار سال قبل تک ثابت ہوتا ہے۔ اس کا زیادہ ارتکاز یورپ میں اور بحیرۂ روم کے اردگرد کے علاقوں

میں تھا۔ تقریباً پچھتر ہزار سال پہلے یہ لوگ پورے یورپ پر چھا گئے تھے۔ ان کی کھوپڑیاں جبڑے اور دانت
چیکوسلوویکیہ، جرمنی، فرانس اور اٹلی سے ملے ہیں جو پچھتر ہزار سال پرانے ہیں۔ انہوں نے نئی اوزاری صنعت
کو جنم دیا جسے ماؤسٹیرین اوزاری صنعت کا نام دیا جاتا ہے۔

یہ غاروں میں رہنے والے لوگ تھے۔ تاہم کھلی جگہوں پر جھگیاں بناکر رہنے کے بھی کچھ ثبوت ملے ہیں
ان کا قد چھوٹا، بدن مضبوط اور گٹھا ہوا، خانۂ مغز، لمبا، نیچا اور چوڑا تھا اوپر پیچھے سے چپٹا تھا۔ پیشانی کا نچلا
کنارہ بھاری بھرکم تھا۔ دانت بڑے تھے اور رخساروں کی ہڈیاں چھوٹی تھیں۔ ان کی چھاتی چوڑی تھی بازو
اور ٹانگیں موٹی تھیں۔ ران اور بازو کی ہڈیاں قدرے خمیدہ تھیں۔ ان کے ہاتھ اور پاؤں بڑے بڑے تھے
مگر ان کی انگلیاں چھوٹی چھوٹی تھیں۔ یہ پوری طرح سے کھڑے ہوکر چلتے تھے۔

ان کی غاروں کے منہ چھوٹے ہوتے تھے۔ آگ استعمال کرتے تھے۔ ان کی خوراک کافی متنوع تھی۔ پھل
سبزیاں اور گوشت سب کچھ کھاتے تھے۔ جانوروں میں سے سبزی خور اور گوشت خور دونوں قسم کے
جانوروں کا شکار کرتے تھے۔

نی اینڈرتھال آدمی غاروں میں رہنے والے ریچھ کا شکار کیا کرتا تھا۔ حیرت کی بات ہے کہ کمزور اور
آسان جانوروں کو چھوڑ کر اس قوی ہیکل جانور کو مارنے کی اُسے کیا ضرورت تھی؟ اور کس طرح اس کو مار گراتا
ہوگا۔ یہ ریچھ اگر دو پاؤں پر کھڑا ہو تو آٹھ فٹ کا دیو ہیکل درندہ ہے جو غصے میں انتہائی خوفناک چیز ہوتی
ہوگی۔ اس کی رہائش بھی دور دراز اور دشوار گزار مقامات پر تھی۔ نی اینڈرتھال آدمی باقاعدگی سے اس
کا شکار کرتا تھا۔ سوئٹزرلینڈ کے شہر درکشین لوچ (یا درَخن لوچ DRACHENLOCH) میں پتھر کے
ایک طاقچے میں ترتیب وار سجی ہوئی اس ریچھ کی پانچ کھوپڑیاں ملی ہیں۔ اسی شہر میں ایک اور چیز بھی ملی ہے۔
ایک تین سالہ ریچھ کی کھوپڑی۔ اس میں رخساروں کے اندر سے آرپار گھسائی ہوئی ایک ننھے ریچھ کی ٹانگ ہے
یہ چیز ـــــ یہ ٹانگ گھسی کھوپڑی ـــــ دو ہڈیوں کے اوپر براجمان ہے اور یہ دو ہڈیاں دوسرے دو
ریچھوں کی ہیں۔ یہ ترتیب اتفاقیہ نہیں بلکہ شعوری ہے۔

کوہ کارمل واقع فلسطین (اسرائیل) میں ۱۹۳۲ء میں اس ترقی یافتہ نی اینڈرتھال کی عورت کا ایک
ڈھانچہ ملا ہے۔ اس کی ابروؤں کی ہڈی کا اُبھار کم، موٹاپا کم اور کھوپڑی گول ہے اس پتھرائی ہوئی عورت کا نام
"تابُون عورت" رکھا گیا ہے۔ کیونکہ جس جگہ سے اس کا ڈھانچہ ملا اُس کا نام تابون ہے۔ اسی طرح فلسطین (اسرائیل

ہی ہیں کوہ کارمل کے پاس سخول کے قبرستان میں چودہ مدفون لاشیں متحجر ملی ہیں۔ان میں سے دس افراد ایک دوسرے سے بہت متنوع تھے۔ یہ سب افراد دفن کئے گئے تھے۔ فلسطین ہی میں جبلِ قفضی کی غاروں میں پندرہ لاشیں مدفون ملی ہیں۔ یہ بھی قبرستان معلوم ہوتا ہے۔

۱۹۵۷ء میں شمالی عراق میں شنندر کے مقام سے ایک شکاری آدمی کا ڈھانچہ ملا ہے۔ یہ ۴۰۰۰۰ سال پرانا انسان ہے۔ یہ شخص چٹان سے دب کر مرا ہے اس کی عمر چالیس سال ہے اور اس کے دانت خراب ہو چکے تھے۔ اس کا قد پانچ فٹ تین انچ تھا۔ چھاتی گول تھی جیسا کہ مغربی یورپ میں اس کے ہم نسلوں میں تھا مگر ابرؤں کا اُبھار کم تھا۔ جس کی وجہ سے اس کی مشابہت جدید تر تھی۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ نی اینڈر تھال وسیع علاقوں میں پھیلا ہوا متنوع الخصائص گروہ تھا اور نسلی طور پر یہ شاید کھڑے آدمی کی اگلی کڑی یعنی خلف تھا۔

دنیا بھر میں یورپ ایشیا افریقہ اور جہاں بھی ان کے ڈھانچے ملے ہیں ان کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اختلافات انفرادی یا صنفی ہیں اور بحیثیت نوع اور نسل کے یہ سب ایک ہی چیز ہیں۔ ان کا نسلیاتی ذخیرہ ایک ہی ہے۔

اس گروہ کے ترقی یافتہ افراد نے موجودہ نسل انسانی کو جنم دیا۔ لیکن فرداً فرداً نہیں بلکہ پورے عہد پر پھیلے ہوئے عرصے میں جیسے ایک گروہ دوسرے گروہ کو جنم دے رہا ہو، یہ جنم یورپ اور افریقہ میں ہرگز نہیں ہوا۔ یا تو یہ مشرق وسطیٰ میں ہوا ہے یا پھر ایشیا میں۔ اساطیری روایات اور قدیم مذاہب کی تلمیحات بھی اس مفروضے کی تائید کرتی ہیں۔

نی اینڈر تھال آدمی نہ صرف آگ کے استعمال سے واقف تھا بلکہ آگ پیدا بھی کر سکتا تھا اور اسے کسی ڈسپلن کے تحت رکھ سکتا تھا۔ اپنے غاروں کے فرش پر آتش دان کھودنے کے قابل ہو چکا تھا۔ گھر بنا کر بھی رہتا تھا اور غاروں میں بھی۔

روس میں کئی ایسے مقامات ملے ہیں جہاں نی اینڈر تھال کے گھروں میں فرشی آتش دان ملے ہیں۔ ایک جگہ پر ایک دائرے میں فرشی چولھے ملے ہیں اور ان کے اردگرد ہاتھی کی ہڈیاں اور اس کے دکھانے کے دانت ہیں۔

نی اینڈر تھال کی سب سے اعلیٰ صفت یہ ہے کہ وہ سماجی شعور رکھتا تھا یعنی انسانیت سے پیار

کرتا تھا۔ اپنی ذات سے باہر دوسرے انسان کے لئے پیار اور احترام کے جذبات رکھتا تھا۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت وہ قبریں ہیں جن میں اپنے مرجانے والے ساتھیوں کو دفن کر دیتا تھا۔ شاید وہ موت کو عارضی شئے سمجھتا ہو یا شاید وہ سمجھتا ہو کہ یہ گہری نیند سوتے ہوئے اس کے ہم جنس کھلی زمین پر بے یار و مددگار نہیں چھوڑے جا سکتے جہاں وحشی درندے اُن کی بے حرمتی کریں اور انہیں پھاڑ کر کھا جائیں۔

فرانس میں لو مُوستیئے (LE MOUSTIER) کے مقام پر ایک قبر ملی ہے جس میں ایک اٹھارہ سالہ لڑکا دفن ہے۔ اس کی ٹانگیں پیچھے کو مڑی ہوئی ہیں۔ سر کے نیچے پتھروں اور ہڈیوں کا تکیہ ہے۔ اُس پر وہ اپنا بازو رکھے، بازو پر سر رکھے گویا سو رہا ہے۔

لافراسی (LA FERRASIE) کے مقام پر ایک کنبے کی قبر ملی ہے۔ جس میں دو جوان اور چار بچے سوتے کی پوزیشن میں مدفون ہیں۔ نی اینڈرتھال آدمی کی لاشوں کے ساتھ اوزار اور کھانا بھی ہے۔ سونے کی پوزیشن میں لٹانے کا مطلب یہ ہے کہ موت صرف ایک گہری نیند ہے اور کل جب وہ اٹھیں گے تو انہیں اوزاروں کی اور کھانے کی ضرورت پیش آئے گی۔

یہ اُس قدیم انسان کی ابتدائی عقلی کاوش ہے جس میں وہ زندگی اور موت کی جدلیات کو سمجھنے کی کوشش کر رہا ہے۔ قبروں اوزاروں اور اشیائے خوراک سے مغرب کے ماہرین نے یہ نتیجہ بھی نکالا ہے کہ وہ انسان کسی قسم کے مذہب پر یقین رکھتا تھا اور حیات بعد الممات کا قائل تھا۔ بہرحال یہ اُس کی موت کے خلاف جنگ اور فنا کے خلاف بقا کی کشمکش تھی۔ وہ زندہ رہنا چاہتا تھا اور موت کا شعور حاصل کرنے کے بعد اُس سے مغلوب ہونے سے انکار کر رہا تھا۔ کم از کم یہ تو یقینی ہے کہ اُس نے موت کی ماہیئت پر غور کیا تھا اور اس کو عارضی شئے سمجھا تھا اور اُس نے اس پر قابو پانے کی کوشش کی تھی۔ ہڈیوں کی مخصوص ترتیبیں، خاص نقش و نگار، دفنانے کا عمل اور دوسری چیزیں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ وہ جادو کا قائل تھا۔ مذہب کا نہیں۔ مذہب کا مقصد معبود کو راضی کرنا اور اپنی اطاعت سپردگی اور بندگی کو ظاہر کرنا ہے جبکہ جادو کا مقصد تسخیرِ فطرت ہے (بعد میں جب طبقاتی سماج وجود میں آیا تو جادو تسخیرِ انسان کے لئے بھی استعمال ہونے لگا یعنی استحصال کا آلہ بھی بن گیا لیکن یہ بہت بعد کی بات ہے)

اس انسان کے ہاں قدرتی رنگ بھی ملے ہیں اور ان کا استعمال بھی نظر آیا ہے۔ جس کا مطلب ہے وہ سجاوٹ کا شعور رکھتا تھا۔ کم از کم اتنی ثقافتی ترقی اُس نے ضرور کی تھی کہ اپنی زندگی میں اپنی کوششوں سے

کچھ حسن تخلیق کرنے کی شُد بُد پا چکا تھا۔

اُس دور کی اپنی ایک سائنس بھی تھی۔ اس کے دو بڑے شعبے تھے۔ اوزاروں کی مدد سے اوزار بنانے کا کام طبیعات کی سائنس کی بنیاد تھا یہ وہ شروعات تھی جس نے آگے چل کر طبیعیات کی ترقی کے لئے راستہ کھولنا تھا۔ یہ فزکس کی ابتدا تھی۔ دوسرا شعبہ آگ پر قابو پانے کے باعث وجود میں آیا جس طرح اوزار سازی طبیعیات کی بنیاد بنی اُسی طرح آگ کیمیاء (کیمسٹری) کی بنیاد بنی۔ بذاتِ خود آگ کا لکڑیوں کو جلا دینے کا عمل کیمیاوی عمل ہے۔ اُس انسان نے اس پر گوشت کو بھوننے کا طریقہ سیکھا۔ یہ بھی کیمسٹری کی ایک ابتدائی کارروائی ہے۔ بعد میں جب انسانوں نے پتھر اور مٹی کے پیالے بنانے سیکھے تو پانی ابلنے کا سلسلہ شروع ہوا آج بھی شمالی امریکہ میں "اُبلا ہوا گوشت" کے الفاظ اصطلاحاً ضیافت کے معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔ یہی بھوننا اور ابالنا اُس دور کی کیمیا تھی۔ رنگوں کا استعمال بھی کیمیا کے ضمن میں آتا ہے۔

سائنس کی یہ ابتداء انسان کی مادی ضرورتوں کے اندر سے ہوئی تھی۔ طویل عرصہ نباتات اور حیوانات کا گوشت کھانے کے بعد اُس نے ان دونوں اشیاء (نباتات اور حیوانات) کی صفات اور خصوصیات کا مطالعہ کیا ہوگا۔ کچھ چیزوں کے نام رکھے ہوں گے۔ کیونکہ اوّل اوّل زبان کی ابتداء اشیاء کے نام رکھنے سے ہوئی ہوگی۔ مکمل جملے یا تجریدی خیالات کے بیان کرنے کا مرحلہ کہیں لاکھوں سال بعد آیا ہوگا۔ اشیاء کے ناموں کے بعد صفات کے نام آئے ہوں گے۔ اوزاروں کا فن نسل در نسل منتقل کرنے کے لئے لسانی اشارے وضع کئے گئے ہوں گے۔ مشاہدہ، تجربہ اور شعوری کاوش نے مل کر اُن کے سماج اور ان کی سائنس کو ترقی دی ہوگی۔ خارجی دنیا کے ساتھ خوراک کے حصول اور قدرتی آفات اور درندوں سے بچاؤ کے سلسلے میں اُن کا رابطہ قائم ہوتا رہا ہوگا۔ اُس نے ان کائنات کے مختلف شعبوں کا کچھ علم دیا ہوگا۔ کچھ درختوں، پودوں، گھاس کی صفات کا علم، کچھ جانوروں کا علم، کچھ شکار کرنے کے طریقوں کا علم، اوزار سازی کے مرحلے۔ ان سب چیزوں نے آگے چل کر برتن اور تن ڈھانپنے کے لئے جانوروں کی کھالوں کو استعمال کرنے کی راہ دکھائی ہوگی۔ لباس یعنی کھالوں کو قدرتی کانٹوں کے ذریعے جوڑنے کا کام اوّل اوّل یقیناً عورتوں نے کیا ہوگا اور یہ دور گو کہ گاؤں کی زندگی کا دور نہیں تھا بلکہ اس سے پہلے کا تھا لیکن جو بھی سماج تھا اُس میں ماں کی اُس گروہ میں مرکزیت تھی یعنی خاندان ابتدائی شکل میں ۔۔۔ ماقبل خاندان شکل میں ۔۔۔ مادر نسبی خاندان تھا (MATRILINEAL) تھا

بعد میں جب باقاعدہ گاؤں کی شکل بنی اور سماج میں ابتدائی ڈسپلن قائم ہوا تو پہلا سماج مادرسری سماج ہی بنا (MATRIARCHAL) ایسا اس لئے تھا اُس وقت انسان کا سب سے بڑا مسئلہ نوعی بقا کا تھا۔ کوئی قابلِ ذخیرہ دولت نہ تھی جس کے جمع ہو جانے سے کوئی ایک فرد دوسرے افراد کی نسبت زیادہ دولت مند ہو سکے۔ شکار شدہ گوشت اور درختوں اور پودوں سے توڑے ہوئے پھل اور سبزیاں جلد تلف ہو جانے والی چیزیں تھیں اور یہی اُس دور کی واحد دولت تھیں۔ استحصال نہ ہونے کے باعث سماج میں دولت کی ملکیت کا تصوّر نہ تھا اور تخلیق اور بچوں کی پرداخت کی ذمہ داریاں ماں پر ہونے کے باعث برتری بھی ماں کو حاصل تھی یعنی عورت کو۔

یہ صورت حال قدیم حجری دور کے آخر تک رہی۔ جدید حجری دور NEOLITHIC میں کاشتکاری کا آغاز ہوا (اس کی تفصیل آئندہ صفحات میں)

کرومیگنان آدمی

فرانس کے صوبہ (فرینچ ڈیپارٹمنٹ) دوردون میں سے آئزی دوتیاک کے مقام پر شاہراہ کی توسیع کے سلسلے میں کھدائی ہوئی اور ایک پہاڑی کاٹنی پڑی۔ اس پہاڑی میں غاریں تھیں۔ جن کو پرانی مقامی بولی میں کرومیگنان (CRO-MAGNON) کہا جاتا تھا جس کا لفظی مطلب ہے "بڑی غار" ان غاروں میں اُس انسان کی بہت سی باقیات ملی ہیں جو آخری برف کے زمانے میں فرانس اور یورپ میں رہتا تھا۔ ان کھدائیوں سے یہ بھی پتہ چلا ہے کہ یہ مقامات ہزاروں سال گنجان آباد رہے ہیں۔ خاص طور پر آئزی کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ قبلِ تاریخ زمانے میں دنیا بھر کا دارالحکومت تھا ظاہر ہے کہ قدیم ابتدائی سماج میں عالمی سلطنت کا وجود فرض کرنا محض جذباتی سی بات ہے۔ لیکن بہرحال اس علاقے کے گنجان آباد ہونے سے سماج کی زبردست ترقی کا ثبوت ضرور ملتا ہے۔

کرومیگنان سے ملنے والے جسمانی اعضا کے مالک کو "کرومیگنان آدمی" کا نام دیا گیا۔ اس کا زمانہ ۳۵ ہزار سال قبل سے لے کر دس ہزار سال قبل تک سمجھا جاتا ہے۔ انسائیکلوپیڈیا امریکانا کے مطابق اس کا زمانہ ۴۴ ہزار سال قبل مسیح سے لے کر ۳۰ ہزار سال قبل مسیح ہے اور یہ کہ یہ لوگ مشرقِ وسطیٰ سے نکلے تھے اور وہاں سے یورپ میں داخل ہوئے اور پورے یورپ پر چھا گئے۔ (انسائیکلوپیڈیا امریکانا جلد ۸ ص ۲۳۵)

کرومیگنان آدمی کو ایک خاص انسانی نسل "کرومیگنان نسل" کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ جس وقت ان غاروں میں کھدائی ہوئی تو تقریباً پندرہ افراد کی لاشیں یہاں سے ملیں۔ لیکن ان میں سے کافی سارا مواد غالباً ضائع ہو گیا اور اب اُن میں صرف چھ افراد کے ڈھانچوں کے بعض ٹکڑے محفوظ ہیں۔ انہی میں ایک پچاس سالہ مرد کی کھوپڑی اور نچلا جبڑا بھی شامل ہے۔ اسے "کرومیگنان کا بوڑھا" کہا جاتا ہے۔ باقی مجرات دوسرے افراد کے ہیں۔ کچھ ہڈیوں کے ٹکڑے ایک قبل از پیدائش بچے کے ہیں یا ہو سکتا ہے یہ نوزائدہ بچہ ہو۔ ان میں سب سے مشہور "کرومیگنان کا بوڑھا" ہوا ہے۔ جس کو اس نسل کا نمائندہ فرد قرار دیا گیا ہے۔ فنکاروں نے اس کا مجسمہ بھی بنایا ہے۔

تصویر نمبر ۲۲۔ کرومیگنان کا بوڑھا

اس کی کھوپڑی لمبوتری ہے اور اوپر سے دیکھیں تو مخمس نما لگتی ہے جس میں طرفین کی ہڈی باہر کو ابھری ہوئی ہے۔ دماغی گنجائش ۱۶۰۰ کیوبک سنٹی میٹر ہے پیشانی سیدھی ہے اور ابروؤں کی ہڈی کا ابھار بہت معمولی سا ہے۔ خانہ مغز کی محراب چپٹی سی ہے اور کھوپڑی کی عقبی ہڈی باہر کو نکلی ہوئی ہے بحیثیت مجموعی کھوپڑی نسبتاً زیادہ لمبی اور کم چوڑی ہے اس کے مقابلے پر چہرے کی لمبائی کم اور چوڑائی زیادہ ہے یہ خصوصیات کرومیگنان نسل کی مشترکہ خصوصیات تسلیم کی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ اس بوڑھے کی آنکھوں کے رخنے اندر کو دھنسے ہوئے، چوڑے اور چوکور سے تھے۔ ناک کی ہڈی کے سوراخ تنگ اور باہر کو ابھرے ہوئے تھے۔ نچلا جبڑا مضبوط اور ٹھوڑی نمایاں تھی۔ اس بوڑھے کے منہ میں صرف ایک دانت تھا۔ باقی دانت یا تو بڑھاپے کی وجہ سے گر

گئے تھے یا پھر ہو سکتا ہے مرنے کے بعد ضائع ہوئے ہوں۔ دیگر افراد کے دانت صحیح سلامت ملے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نسل کے دانتوں کی ساخت ہو بہو موجودہ انسان کے مطابق تھی۔

دنیا میں دوسرے علاقوں سے اس کے جو مجرات ملے ہیں مثلاً گلیمورگن شائر میں پاوی لینڈ، بلجیم میں اگنیس فرانس میں لامید یلین، برونی کے، چانس لیڈ اور پینتن، اٹلی میں گری مالدی، چیکوسلوویکیہ میں پریم دوست، اور یورپ، ایشیا اور شمالی افریقہ کے دیگر مقامات سے اُن سب کو سامنے رکھ کر کرومیگنان آدمی کی زندگی کی ایک واضح شکل سامنے آجاتی ہے۔

کرومیگنان نسل کی دماغی گنجائش ۱۶۰۰ کیوبک سنٹی میٹر اور قد ۱۶۶ سے لے کر ۱۷۱ سم تک (یا پانچ فٹ پانچ انچ سے لے کر پانچ فٹ سات انچ تک) تھا۔ اٹلی سے ملنے والے ڈھانچوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا قد اوسطاً ۱۷۷ سم (تقریباً چھ فٹ تھا) بعض ماہرین نے بعض افراد کا قد چھ فٹ تین انچ تک بھی بتایا ہے۔ بحیثیت مجموعی یہ نسل دراز قامت یا کم از کم متوسط القامت تھی اور پستہ قد ہرگز نہ تھی۔

یہ سوال کہ آیا کرومیگنان آدمی براہِ راست نی اینڈر تھال آدمی کی اولاد تھا یا نہیں ابھی حتمی طور پر طے نہیں ہوا۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ یہ لوگ مشرق وسطیٰ سے یورپ میں داخل ہوئے اور انہوں نے نی اینڈر تھال نسل کو یا تو ختم کر دیا یا پھر دونوں باہم جذب ہو گئے۔ لیکن وہ سوال تو اپنی جگہ رہتا ہے کہ آیا مشرق وسطیٰ سے باہر نکلنے والے کرومیگنان مشرق وسطیٰ کے نی اینڈر تھال کی اولاد تھے یا نہیں؟ تاہم بہت سے قدیم انسانی مجرات جن کا زمانہ پانچ لاکھ سال سے لے کر ایک لاکھ سال پہلے تک کا ہے اور جو یقیناً نی اینڈر تھال ہیں اُن کے نسلی اثرات آج کے انسانوں پر بھی دریافت کئے گئے ہیں۔ کرومیگنان مجرات قدیم حجری دور کے بعد وسطی حجری دور اور جدید حجری دور میں بھی پائے گئے ہیں (یورپ میں یہ دونوں ادوار علی الترتیب آٹھ ہزار ق۔م تا پانچ ہزار ق م اور پانچ ہزار ق م تا دو ہزار ق م پر محیط ہیں) اس لئے یہ باور کرنا مناسب ہے کہ کرومیگنان آدمی نی اینڈر تھال کا تسلسل تھا۔

کرومیگنان اپنی شکل کی ساخت سے جدید یورپی انسان کے انتہائی قریب تھا۔ ہارورڈ یونیورسٹی کے ولیم ڈبلیو ہاؤلز تو اس حد تک کہتے ہیں کہ اس کی جلد کی رنگت سفید تھی۔ کرومیگنان کے نسلی اثرات موجودہ انسانی گروہوں میں بھی پائے گئے ہیں۔ بالعموم فرانس، سپین اور شمالی افریقہ میں اور خاص طور پر "ڈال" نسل کے لوگوں پر، جو سویڈن کے وسطی صوبہ "ڈالارنہ" میں بکثرت آباد ہیں، یہ اثرات بے حد نمایاں ہیں۔ ڈال نسل کرومیگنان کے تسلسل کے طور پر بہت مشہور ہے۔ سویڈن کے علاوہ سوڈان میں ایک ضلع ڈال نام کا ہے۔

جو اس نسل کی وہاں موجودگی کی شہادت ہے۔ پاکستان میں پنجاب اور سندھ میں نام نہاد جاٹ قوم کی ایک شاخ اپنے آپ کو "ڈال" کہتی ہے۔

کرومیگنان کے بنائے ہوئے پتھر اور ہڈی کے اوزاروں کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ محض توڑ پھوڑ سے بنائے گئے اوزار نہیں بلکہ ان کو رگڑ کر ملائم اور ان کے پھل کو تیز کیا گیا ہے۔ کھرچنے والے اوزار، چھینی، ستھری جیسے اوزار اور ہڈیوں سے بنائے گئے نفیس اوزار مثلاً لمبے اور چپٹے اور نوکدار پھل جیسے نیزے کے ہوتے ہیں۔ دوشاخہ پھل، چمڑے میں سوراخ کرنے کے لئے تیز دھار والا نالی نما اوزار، چمڑے کی سطح چھیلنے اور صاف کرنے والے ہتھیار۔ اسی طرح سینگوں اور ہڈیوں کے ڈنڈے جن میں سوراخ کئے گئے ہیں۔

ان کے ٹھکانے زیادہ تر غاروں میں تھے یا قدرتی پہاڑی چھجوں کے نیچے تھے۔ یہ لوگ خود گھر بنا کر بھی رہتے تھے۔ یہ خود ساختہ گھر بھی پہاڑی چٹانوں کے ساتھ مزید پتھر جوڑ کر، مصنوعی دیواریں اُٹھا کر، بنائے جاتے تھے۔ ان لوگوں کے یہ گھر مستقل رہائش کی حیثیت رکھتے تھے۔ یہ لوگ خانہ بدوش یا نیم خانہ بدوش نہ تھے۔ البتہ ان کی گذر اوقات چونکہ شکار پر تھی، اس لئے ان کے علاقے میں شکار کے جانور ناپید ہو جاتے ہوں گے تو ان کا آمادۂ سفر ہونا مشکل بھی نہیں ہوتا ہوگا۔ جن جانوروں کا شکار کرتے تھے اُن میں رینڈیر، ارنے، جنگلی گھوڑے اور میمتھ شامل تھے۔

وہ لوگ نی اینڈرتھال سے ذہنی فکری اور ثقافتی طور پر کہیں زیادہ ترقی یافتہ تھے۔ وہ نہ صرف ٹیکنالوجی میں ترقی یافتہ تھے بلکہ فن میں بھی۔ اُس انسان کی سجائی ہوئی ستر غاریں صرف فرانس میں ملی ہیں ان کا زمانہ تخلیق ۲۸۰۰۰ ق م سے لے کر ۔۔۔۔۔۔ ق م سمجھا جاتا ہے۔ ان میں غار کی چھت اور دیواروں پر بنی ہوئی تصویریں، چٹانوں پر کی ہوئی مُنبت کاری اور کندہ کاری، چٹانوں پر ابھرے ہوئے مجسمے، پتھر کے بنے ہوئے عورتوں کے ننھے مُنے مجسمے شامل ہیں۔ یہ ساری نقش گری جانوروں کے شکار اور زندگی کے دیگر عملی کاموں کی عکاسی کرتی ہے۔ ایک ایک غار میں ان کی تعداد اتنی زیادہ ہے اور ان کا معیار اتنا بلند ہے کہ یہ غاروں میں طویل عرصہ انسانی قیام کا ثبوت ہیں۔ غاروں کے فرش میں مدفون مختلف سطحوں پر لاتعداد اوزار ہیں۔ انسانی ڈھانچے ہیں اور چولہے ہیں۔ جوں جوں زمانہ حال کے قریب آتے جاتے ہیں مجسموں کی جسامت بڑی ہوتی جاتی ہے۔

مصور چھتوں والے غاروں کی تصویریں اتنی تنگ غاروں میں ہیں کہ ان میں انسانی رہائش ناممکن تھی، لہذا ان تصویروں کا مقصد دوسرے انسانوں کو لذتِ نظارہ دینا نہیں تھا۔ بلکہ ان کا مقصد "جادو" تھا۔ کرومیگنان شکاری تھا اور بدقسمتی سے بچنے اور خوش قسمتی کو پانے کے لئے تصویریں بناتا تھا۔ یہ حقیقت اس بات سے واضح

ہے کہ اکثر تصویریں جانوروں کی ہیں جن کو یا نیزے چبھے ہیں یا جن کے جسموں پر نیزوں کے زخم ہیں اور اکثر کو کسی کسی طرح ہدف بنایا گیا ہے۔

یہ انسان صرف مصوّر ہی نہ تھا بلکہ سنگتراش اور مجسمہ ساز بھی تھا۔ اس نے جانوروں کی تصویریں کھودی ہیں اور تراشی ہیں۔ جسم کے مختلف حصوں کے ابھار کو چٹان کے قدرتی پیچ و خم سے ہم آہنگ کر کے مزید خوبصورت بنا دیا ہے۔ عورتوں کے جو مجسمے ملے ہیں وہ چند انچ قد کے ہیں۔ یہ مجسمے یورپ بھر میں پھیلے ہوئے ہیں اور مشرق میں سائبیریا تک کئی مقامات سے ملے ہیں۔

عورتوں کے مجسموں میں سر چھوٹے بنائے ہیں اور بالوں یا چہرے کے نقوش پر توجہ صرف نہیں کی گئی بازو اور ٹانگیں بھی انتہائی چھوٹی بنائی ہیں۔ ساری توجہ بدن، چھاتیوں اور کولھوں پر صرف کی گئی جو انتہائی مبالغہ آمیزی سے بنائے گئے ہیں۔ شواہد بتاتے ہیں کہ یہ زرخیزی اور تخلیق کی علامت ہیں۔ زرخیزی اور تخلیق کے جادو میں استعمال ہوتی ہوں گی۔ ان کی عمر بیس ہزار سے پچیس ہزار برس ہے اور یہ سب انسان کی عملی زندگی کی ترجمانی کرتی ہیں۔ ان کی عمدگی اور نفاست کا معیار اتنا بلند ہے کہ بلاشبہ یہ فن کے شہکار قرار دیئے جانے کے قابل ہیں۔

ان فن پاروں میں سے خاص طور پر "براسم پائی کی وینس" کا مجسمہ اور "ہنہناتے گھوڑے کے سر" کا مجسمہ جو آری اینج (فرانس) کے مقام پر بنایا گیا ہے یا میڈیلین کے مقام پر جو ارنا ملا ہے وہ دنیائے فن کے شہکاروں میں شمار ہوتے ہیں۔ فن کا یہ اعلیٰ معیار اس بات کا ثبوت ہے کہ ان لوگوں کی سنگتراشی، اوزار سازی رنگ سازی کی صنعت اتنی ترقی کر چکی تھی کہ وہ یہ سب کچھ کر سکتے تھے۔ یقیناً ان لوگوں میں صنعت کاری ٹیکنالوجی، سائنس اور فن کی تعلیم بھی دی جاتی ہوگی۔ چاہے اس کی سطح اور شکل کچھ ہو۔ ماہر سے نو آموز کی طرف۔ اُستاد سے شاگرد کی طرف تعلیم، علم، تجربے اور ہاتھ کی مہارت کی منتقلی کا سلسلہ شعور کی بلند تر سطح پر شروع ہو چکا تھا۔ اُن کے فن کے اعلیٰ نمونے جن غاروں میں موجود ہیں اُن میں فرانس کی لے آنٹری اور فونت دوگام کی غاریں اور سپین میں التمیرہ کی غاریں زیادہ مشہور ہیں۔ اس کے علاوہ دنیا بھر میں اس قسم کی غاریں یورپ سے لے کر سائبیریا (روس) تک پھیلی ہوئی ہیں۔

کرومیگنان کے مرحلے پر آکر ثابت ہوتا ہے کہ جسمانی ارتقا کا سلسلہ ایک ایسے مرحلے پر پہنچ گیا ہے جہاں سے آگے ذہنی، فکری اور سماجی ارتقا کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ یہ مقام جسمانی ارتقا کی انتہا اور سماجی و فکری ارتقاء کی ابتداء ہے۔

انسان کی نسلیں

آج دنیا کی آبادی تقریباً چار ارب انسانوں پر مشتمل ہے۔ یہ سب انسان ایک ہی مشترکہ ذخیرے سے ماخوذ ہیں اور ایک ہی "نوع" کے ارکان ہیں یعنی باشعور آدمی (ہوموسیپئن) موجودہ نسلوں کا ماخذ ماقبل انسانی دور میں نہیں جاتا۔ بلکہ انسانی دور شروع ہونے کے بہت بعد نسلوں کا افتراق شروع ہوتا ہے۔

ماضی میں ماہرینِ حیاتیات نے انسان کے علاقائی فرقوں کو "نسلوں" میں تقسیم کرنے کی کوشش کی۔ مثلاً سویڈش ماہر حیاتیات کیرولس لنی اَس (CAROLUS LINNAEUS) نے ۱۷۵۸ء میں اپنی تصنیف "نظامِ قدرت" کے ذریعے جدید علم الانواع کی بنیاد رکھی تو اُس نے اسی کتاب میں نسلوں کی تقسیم بھی پیش کی۔ اُس نے نسل کی بنیاد کچھ تو ارثیاتی* خصوصیات کو بنایا جن میں جلد کی رنگت اور بالوں کی بناوٹ اور رنگت وغیرہ شامل تھیں اور کچھ خصوصیات اُس نے شخصی صفات اور نفسیاتی ساخت کی بھی شامل کر لیں۔ اُس نے انسانوں کی کل چار نسلیں بتائیں۔ امریکی نسل کی اُس نے جو خصوصیات بتائیں وہ یوں تھیں:

"سُرخ، غصیلے، ایستادہ، سیدھے کالے گھنے بال، چوڑے نتھنے، پُرعزم، آزاد، اپنے تئیں سُرخ رنگ کی ماہرانہ لکیروں سے رنگے ہوئے، رواجوں کے پابند!"

موصوف نے اس میں حیاتیاتی عنصر کے ساتھ سماجی اور نفسیاتی عناصر کو گڈمڈ کر دیا ہے۔

آج، ہم سمجھتے ہیں کہ نفسیاتی عوامل کے ماخذ نسل کے اندر نہیں ہوتے اور نہ ہی نفسیاتی عوامل اٹل اور قائم و دائم ہوتے ہیں۔ جب کوئی سماج تیزی سے بدل رہا ہو تو اُس میں نفسیاتی عوامل بھی تیزی سے بدل رہے ہوتے ہیں اور لہذا نسل کے حوالے سے نفسیاتی عوامل ایک مفروضے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔

نسل کے تعین کا موجودہ طریق کار صرف ارثیہ** پر مبنی ارثاً قابلِ انتقال جسمانی خصوصیات کو بنیاد بناتا ہے یہ دو طرح کی خصوصیات ہیں: ۱۔ ظاہری ۲۔ باطنی

ظاہری میں جلد کی رنگت آنکھوں کی بناوٹ اور رنگ، بالوں کی ساخت اور ہڈیوں کی ساخت یعنی قد کاٹھ وغیرہ شامل ہیں۔ باطنی خصوصیات میں خون کا تجزیہ اور جسم کی کیمسٹری شامل ہیں۔ یہ اندرونی خصوصیات کسی بھی لیبارٹری میں معائنہ کی جا سکتی ہیں۔ ارثیہ پر مبنی وراثتاً ملنے والی جسمانی خصوصیات انسان کے کردار یا

* ارثیاتی GENETIC

اس کی شخصیت پر اثر نہیں رکھتیں۔ سماجی معاملات میں کوئی نسل کسی سے برتر یا کم تر نہیں ہے۔ نسلی برتری اور کمتری کا تصور موضوعی سوچ کی پیداوار ہے اس کا سائنسی حقائق سے تعلق نہیں۔

نسلی غرور ایک ذہنی بیماری ہے اور نسلی احساس کم تری (اگر کہیں ہو تو) طویل عرصہ کی سماجی محکومی اور مظلومی کی پیداوار ہوتا ہے۔

سینکڑوں برسوں میں ماہرین نسلیات، مؤرخین اور ماہرین عمرانیات نے جو تحقیقات کی ہیں اُن کے نتیجے میں یہ باور کیا جانے لگا ہے کہ بالائی قدیم حجری دور (۴۰ ہزار سال ق م تا ۱۲ ہزار سال ق م) میں انسانی نسلوں کی ابتدائی تشکیل ہونا شروع ہوئی۔ اس عہد میں لوگوں نے مستقل گروہوں کی شکل میں رہنا شروع کیا۔ مختلف جغرافیائی ماحول اور حالات میں زندگی گزارنے کی عادت اپنائیں تو آزادانہ ارتباطی انتقال کا سلسلہ قدرے محدود ہوا۔ اس سے انسانی نسلوں کی تشکیل شروع ہوئی۔ ابتدا میں دو نسلیں بنی ہوں گی:

۱- بنیادی یوریشیائی (یورو پائڈ)

۲- منگولیائی (بنیادی ایشیائی)

کُرۂ ارض پران نسلوں کی تقسیم بذاتِ خود کرۂ ارض کی برِ اعظمی تقسیم سے منسلک ہے۔ ماہرین ارضیات کے مطابق شروع میں زمین پر خشکی کا ایک ہی بہت بڑا ٹکڑا تھا جو ایک SUPERCONTINENT کی شکل رکھتا تھا۔ اربوں سال پہلے یہ بڑا برّاعظم ٹوٹ کر دو حصوں، شمالی اور جنوبی، میں منقسم ہوا۔ شمالی حصے میں جسے "انگارا لینڈ" کہتے ہیں، شمالی امریکہ، یورپ اور ایشیا کا بیشتر حصہ تھا۔ جنوبی حصے میں، جس کا نام "گونڈوانا لینڈ" ہے، جنوبی امریکہ، افریقہ، عرب، برصغیر پاک و ہند، آسٹریلیا اور انٹارکٹیکا شامل تھے۔ آج سے تقریباً بیس کروڑ سال قبل گونڈوانا لینڈ بھی ٹوٹ کر منتشر ہونا شروع ہوا اور رفتہ رفتہ موجودہ حالت کو پہنچا۔

درمیانی مجرحیات کے دور (MESOZOIC ERA) کے اختتام تک ـــــ آج سے ساڑھے چھ کروڑ سال قبل تک ـــــ برصغیر پاک و ہند کی جگہ ایک وسیع اور گہرا سمندر تھا جس کا نام تھا "ٹی تھِس" (TETHYS)۔ بحرِ ٹی تھس کے شمال میں انگارا لینڈ اُس جگہ پر واقع تھا جہاں آج آرکٹک کا علاقہ ہے یعنی قطب شمالی کے اردگرد کا علاقہ۔ اور اُس کے جنوب میں گونڈوانا لینڈ اُس جگہ واقع تھا جہاں آج انٹارکٹیکا ہے یعنی قطب جنوبی کا علاقہ۔ نئی حیات کے دور CENOZOIC ERA میں بحرِ ٹی تھس مٹی اور کنکروں سے بھر گیا اس کی تہہ میں زمین زیادہ بوجھل ہونے کے باعث بیٹھ گئی اور یوں اس کی سطح انتہائی اونچی نیچی ہو

گئی۔ جس کے نتیجے میں زمین کا اندرونی لاوا باہر پھٹ پڑا اور پورے کُرّہ ارض پر بھونچال آگیا۔ اس سے دونوں براعظم کھسکنے لگے اور آپس میں ٹکرا گئے۔ گونڈوانا لینڈ کے افتراق سے خشکی کا جو ٹکڑا بحر ٹی تھس کی جگہ آیا اُس کے دباؤ سے پرانی زمین پچک کر اوپر کو اٹھی اور اُس سے ہمالیہ بنا۔ ہمالیہ کی چوٹیوں پر جو مچھلیاں ملی ہیں وہ اس بات کا ثبوت ہیں کہ کبھی وہ چوٹیاں سمندر کے نیچے تھیں۔ اس کے علاوہ چترال کی پہاڑیوں کے اوپر ایک بہت بڑی وہیل مچھلی کا متحجر ڈھانچہ ملا ہے، یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ انگارالینڈ گونڈوانا لینڈ براعظموں کے کھسکاؤ اور آخر میں ٹکراؤ کا نظریہ درست ہے۔

بہرحال شمالی حصے ـــ انگارالینڈ ـــ گونڈوانا لینڈ ـــ میں آبادنسل کو منگولیائی سمجھنا چاہیے۔ بعد میں یہ دو نسلیں پانچ بڑی نسلوں میں تقسیم ہوئیں جن کو پانچ بنیادی نسلیں کہتے ہیں۔ انھی پانچ بنیادی نسلوں سے آج دنیا کی بے شمار نسلیں وجود میں آئی ہیں۔ یہ پانچ بڑی نسلیں آخری برف کے زمانے میں یعنی آج سے تقریباً چالیس ہزار سال قبل سے لے کر بارہ ہزار سال قبل دنیا میں رہتی تھیں ان کے نام یہ ہیں:

۱۔ منگول — دنیا کی وسیع ترین نسل۔ ایشیاء میں مقیم تھی۔

۲۔ کاکیشیائی — یہ مغربی ایشیاء میں رہتی تھی۔

۳۔ نیگرو (کانگو) — جنوبی افریقہ میں تھی۔

۴۔ آسٹریلوی — آسٹریلیا، جاوا، بورنیو وغیرہ میں رہتی تھی۔

۵۔ کاپ — افریقہ میں تھی۔

بعض ماہرین کا یہ بھی خیال ہے کہ دنیا کی بنیادی نسلیں پانچ نہیں بلکہ صرف تین ہیں:

"کاکیشین، منگول اور نیگرو"

باقی دو نسلیں انھی سے ماخوذ ہیں۔ آسٹریلوی نسل کاکیشین کی شاخ ہے اور کاپ، نیگرو کی۔ اگر اس بات کو درست تسلیم کیا جائے تو پھر نسلوں کا ارتقا کچھ اس طرح نظر آتا ہے کہ پہلے صرف ایک نسل تھی؛ باشعور آدمی، ہومو سیپئن ان دو نے مزید کثرت کا روپ دھارا تو تین نسلیں وجود میں آئیں،

۱۔ کاکیشین ۲۔ منگول اور ۳۔ نیگرو

ان تینوں نے آگے چل کر پانچ بڑی نسلوں کی شکل اختیار کی۔

۱۔ منگول نسل: تعداد کے اعتبار سے دنیا کی وسیع ترین نسل ہے۔ آج کل یہ لوگ منگولیا، چین،

کوریا، جاپان، جنوب مشرقی ایشیاء کے ممالک، سائبیریا کے حصوں میں اور تبت میں رہتے ہیں۔ ان کے کچھ حصے امریکی ایڈینیز میں شامل ہیں۔ ان کا رنگ زردی مائل بھی ہے، بھورا بھی ہے اور سفید بھی۔

۲۔ کاکیشیائی نسل: سفید فام لوگ ہیں۔ یورپ اور بحیرۂ روم کا علاقہ، عرب اور ایران ان کا مسکن ہے۔

۳۔ نیگرو: سیاہ فام ہیں۔ پورے افریقہ میں پھیلے ہیں۔ افریقہ کے بونے بھی اسی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ امریکہ کے سیاہ فام باشندے بھی اسی نسل سے ماخوذ ہیں۔

۴۔ کاپ: یہ بھورے افریقی ہیں۔ انہیں بُش مین بھی کہا جاتا ہے۔

۵۔ آسٹریلوی: آسٹریلیا اور نیوگنی کے باشندے۔ رنگ تقریباً سیاہ سے لے کر گہرا اور ہلکا بھورا۔

قدیم پانچ نسلوں کا ماخذ

آج سے تقریباً ایک لاکھ سال قبل باشعور آدمی نے جدید آدمی میں ڈھلنا شروع کیا۔ باشعور آدمی کی پوری نسل ایک مشترکہ ذخیرہ تھی اور اُس کے اندر متفرق نسلیں نہیں تھیں۔ آج سے تقریباً چالیس ہزار سال قبل ہمارے آباؤ اجداد نے مختلف نسلوں میں ڈھلنا شروع کیا۔ اس نسلی افتراق کی حتمی وجہ تو معلوم نہیں لیکن اندازہ ہے کہ چالیس ہزار سال قبل ہمارے آباؤ اجداد چھوٹے چھوٹے گروہوں میں تقسیم ہونا شروع ہو گئے تھے۔ یہ پھیلاؤ غالباً خوراک کی مسلسل تلاش کے نتیجے میں ہوا۔ بہت سارے لوگ ایک بڑے جانور کو مارنے کی کوشش میں اُس کا پیچھا کرتے ہوئے کہیں دور نکل گئے۔ پھر واپس نہ آئے اور آگے ہی آگے چلتے چلے گئے یا جنگلی پھل اور سبزیاں اکٹھی کرتے ہوئے یا محض تجسس کے تحت مصروفِ سفر رہے۔ آخری برف بندی نے سمندری پانی کی سطح کم کر دی جس کے نتیجے میں کئی زمینی پُل بے نقاب ہوئے اور خانہ بدوش گروہ سائبیریا سے الاسکا پہنچے۔ جنوبی ایشیاء سے جاوا سماٹرا وعلیٰ ہذا القیاس۔ بارہ ہزار سال قبل سے کافی پہلے ہی لوگ جغرافیائی طور پر الگ قبائل یا گروہوں میں تقسیم ہو گئے ہوں گے۔ تقریباً تیس ہزار سال قبل بڑے لسانی گروہ بھی نمایاں ہو گئے تھے۔ جن میں ساٹھ یا اس سے بھی زیادہ شاخیں تھیں۔ آبادی کے مزید بکھراؤ سے مزید ہزاروں بولیاں نمودار ہوئیں۔

مختلف علاقوں میں الگ تھلگ ہو کر بس جانے کی وجہ سے انسانی گروہوں کے اندر ارثیوں کی تعداد بھی محدود ہوگئی۔کسی ایک گروہ کے اندر ارثیوں کی کل تعداد ارثیاتی ذخیرہ (GENE POOL) کہلاتی ہے۔اگر ایک طویل عرصہ تک ایک ارثیاتی ذخیرہ ایک علاقے میں، بیرونی اثرات سے محفوظ رہے تو علاقے کے لوگوں کی مخصوص جسمانی خصوصیات کا نمایاں ہو جانا فطری سی بات ہے۔پھر ان جسمانی خصائص کو مزید ترقی خارجی حالات سے ملتی ہے مثلاً موسم کی نوعیت، شدید گرمی یا شدید سردی یا معتدل موسم، موسلادھار بارشیں یا خشک سالی یا شدید برفباری وغیرہ خاص جسمانی صفات پیدا کر سکتی ہیں۔

بنیادی طور پر مختلف جغرافیائی خطوں میں قدیم انسانوں کا پھیل جانا ہی اس بات کا سبب بنا کہ واحد نسلِ انسانی پانچ ضمنی نسلوں میں تقسیم ہو گئی۔پھر اُس سے آگے کئی نسلوں نے ظہور کیا۔لیکن ہزاروں سالوں میں پیدا ہونے والے یہ نسلی امتیازات صرف ظاہری اور جسمانی ہیں۔ان کا انسان کی باطنی صلاحیتوں یا اُسکی برتری یا کمتری سے کوئی تعلق نہیں۔نسلی فخر و غرور بعد میں سماج کی زیادہ ترقی کے باعث ظہور پذیر ہونے والے استحصال کا مرہونِ منت ہے۔جس میں بالادست استحصالی طبقات نے زیردست طبقات کے خلاف تعصب کی دیواریں کھڑی کیں اور اپنے دور کے طرزِ استحصال کو دائمی بنانے کے لئے نسلی فلسفے تشکیل دیئے۔لیکن تاریخ کا بہاؤ انسانی ذہن یا فلسفے یا نظریات اور ثقافت کے تابع نہیں ہوتا بلکہ یہ ساری چیزیں تاریخ کے بہاؤ کے تابع ہوتی ہیں۔اس لئے غلام داری سماج کی نسل پرستی (RACIALISM) جو خالص جسمانی نسل پر اپنے امتیازات کو استوار کرتی تھیں یا جاگیری سماج کی ثقافتی نسل پرستی (ETHNOCENTRISM)۔جو پیشے کی بنیاد پر انسانی برتری اور کمتری میں یقین رکھتی تھی، دونوں ہی سماج کو اپنے ڈھنگ پر قائم و دائم رکھنے میں ناکام رہی ہیں۔انسانی سماج جمہوریت، مساوات اور استحصال کے خاتمے کے اعلیٰ خیالات تک پہنچ گیا ہے آج دنیا میں جہاں کہیں بھی نسل پرستی کی باقیات ہیں ساری دنیا اُن کے خلاف جنگ آزما ہے۔یہی آج کی دنیا کا غالب رجحان ہے۔

نسلوں کا ارتقاء بھی اپنی اندرونی حرکیات اور بیرونی اثرات کے تحت نئی صورتوں کو جنم دے رہا ہے۔بہت سی پرانی نسلیں کسی دوسری ایک یا متفرق نسلوں میں ضم ہو کر معدوم ہو گئی ہیں اور ان کے ملاپ سے کئی نئی نسلیں وجود میں آگئی ہیں۔اسی طرح آج جو نسلیں نظر آرہی ہیں، ان میں سے بھی آئندہ بہت ساری نئی شکلوں کو جنم دے کر معدوم ہو جائیں گی اور کئی ایسی نئی نسلیں وجود میں آجائیں گی جو آج دنیا میں

وجود نہیں رکھتیں۔یہی نسلیاتی ارتقاء کی جدلیات ہے۔نسلوں کو ساکن و جامد سمجھ کر کھوجنا یا خالص نسلوں کو تلاش کرنا نسلیاتی مطالعے کا موضوعی اور غیر سائنسی طریق کار ہے۔خالص کا تصور بھی اضافی ہے۔آج جو خالص کہلاتا ہے چند سو سال پہلے چند متفرق نسلوں کے ملاپ سے وجود میں آیا تھا۔وعلیٰ ہذا القیاس۔

حوالہ جات

۱۔ انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا جلد ۹ صفحہ ۳۱۳ کالم ۳ اشاعت ۱۹۸۵ء

۲۔ انسائیکلوپیڈیا امریکانا جلد ۲۳ صفحہ ۳۴۳ کالم ۱ اشاعت ۱۹۸۳ء

۳۔ EARLY MAN IN CHINA, by Jia Lanpo

صفحہ ۲۔پیراگراف ۵۔ (مطبوعہ پیکنگ ۱۹۸۰ء)

۴۔ ایضاً صفحہ ۵

۵۔ انسان بڑا کیسے بنا : میخائیل ایلین اور ایلینا سیگال

اردو ترجمہ مطبوعہ مکتبہ دانیال وکٹوریہ چیمبرز۔۲۔عبداللہ ہارون روڈ کراچی (۱۹۸۴ء) صفحہ ۴۰ تا ۴۴

۶۔ ایضاً صفحہ ۴۴

۷۔ شہر کابوے کا پرانا نام بروکن ہل تھا اور ملک کا سابقہ نام رہوڈیشیا۔یہ جگہ شمالی رہوڈیشیا میں تھی۔

۸۔ نی اینڈرتھال آدمی NEANDERTHAL MAN

۹۔ کرومیگنان آدمی CRO-MAGNON MAN

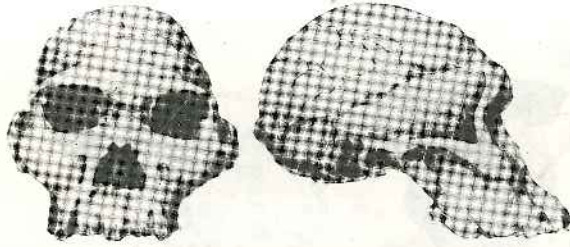
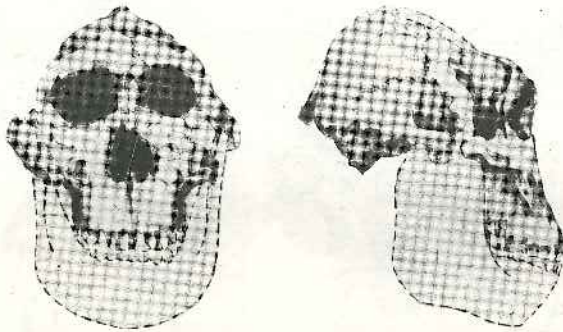
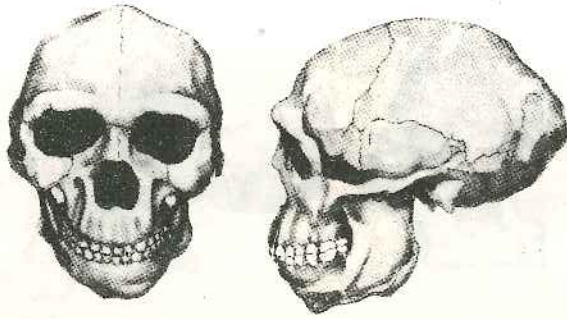
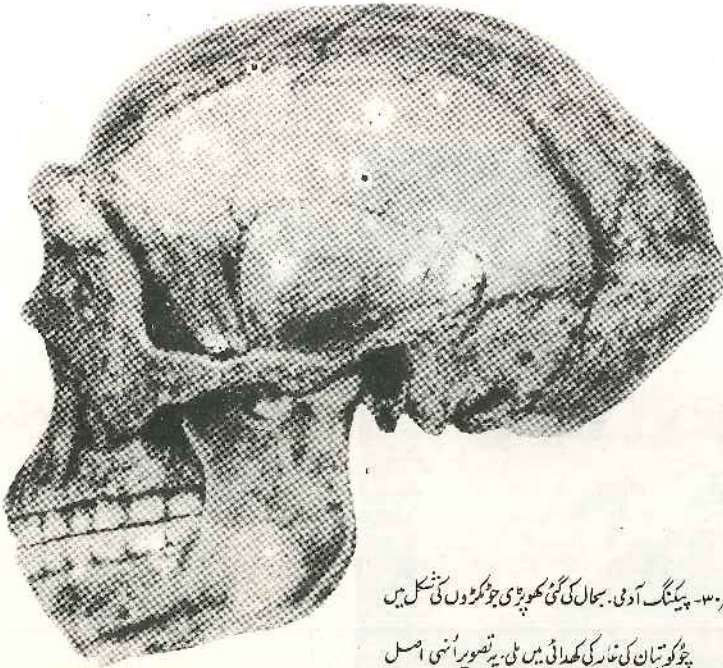
۱۰۔ SYSTEMA NATURAE

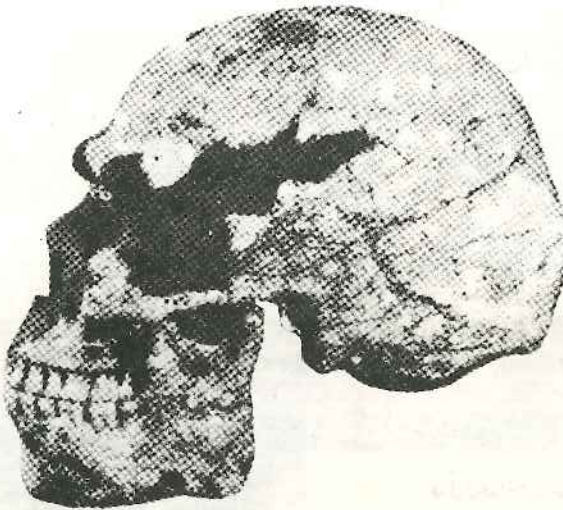
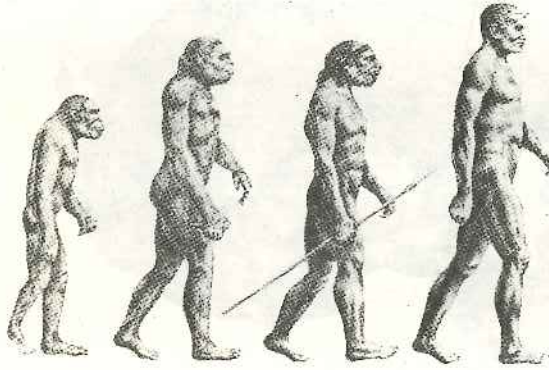
۱۱۔ ارثیہ GENE نباتات اور حیوانات میں والدین کے جسمانی خصائص اولاد میں منتقل کرنے کی ذمہ دار چیز جو خلیے (CELL) کے اندر پائے جانے والے لونیوں (CHROMOSOMES) میں موجود ہوتی ہے۔ارثیے وہ مادّی پیغامات ہیں جو آئندہ نسل کو گزشتہ نسل کے مطابق تشکل پذیر ہونے کا پابند کرتے ہیں۔

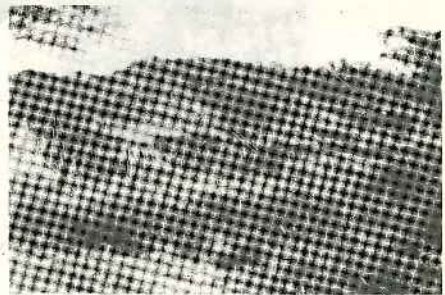
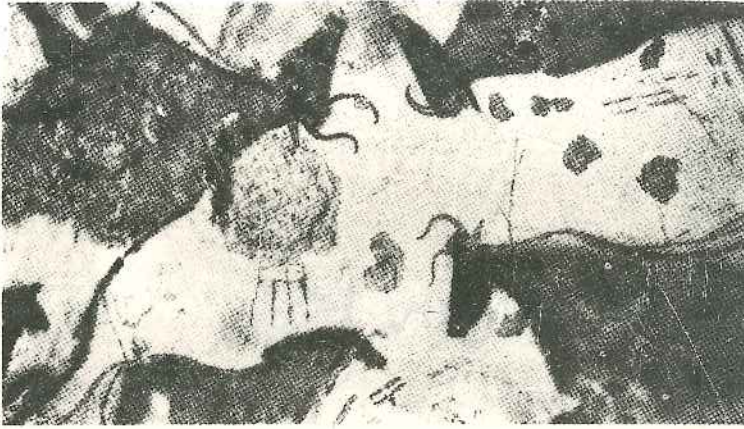
تصویر نمبر ۲۳۔ بلوچی تھیریم ـــــ قدیم گینڈا جو بلوچستان میں پایا جاتا تھا۔ اس کا قد ۱۸ فٹ یعنی ساڑھے پانچ میٹر ہوتا تھا اور یہ سینگوں کے بغیر تھا۔ یہ خفیف تر دیکی زمانے میں زندہ رہا۔ یہ زمانہ تین کروڑ چالیس لاکھ سال قبل سے لے کر دو کروڑ پچاس لاکھ سال قبل تک رہا۔

تصویر نمبر ۲۴۔ ہائرو کو تھیریم ـــــ گھوڑے کی ابتدائی شکل۔ چھ کروڑ سال پہلے کا زمانہ۔ اس کا قد لومڑی کے برابر تھا اور کھُر تین حصّوں میں بٹے ہوئے تھے۔ مجحرات کی مدد سے بنائی گئی خیالی تصویر۔

تصویر نمبر ۲۵- جنوبی مانس کی مجحّر کھوپڑی

تصویر نمبر ۲۶- جنوبی مانس (آسٹرےلوپتھے کس) کی اصل کھوپڑی۔
غور کیجیے تو اس کی کھوپڑی جدید انسان سے ملتی جلتی ہے

تصویر نمبر ۲۷۔ نازک اندام جنوبی مانس کی کھوپڑی (ڈرائنگ)
جنوبی افریقہ کے شہر سٹرک فونٹین سے برآمد ہوئی۔

تصویر نمبر ۲۸۔ گرانڈیل جنوبی مانس۔ آلڈووائی گھاٹی تنزانیہ سے ملنے
والی کھوپڑی۔ ڈرائنگ میں بحال شدہ تصویر

تصویر نمبر ۲۹۔ کھڑا آدمی۔ چین میں چُوکو تیان کے مقام پر پنچلی غار،
سے ملنے والی کھوپڑی (ڈرائنگ)۔

تصویر نمبر ۳۰۔ پیکنگ آدمی۔ بحال کی گئی کھوپڑی جو ٹکڑوں کی شکل میں
چُوکو تیان کی غار کی کھدائی میں ملی۔ یہ تصویر اُنہی اصل
ٹکڑوں کو جوڑ کر مکمل کی گئی مجسّم کھوپڑی کی ہے۔

تصویر نمبر ۱۳۔ نی اینڈر تھال آدمی کی کھوپڑی جو فرانس میں
لافراسی کے مقام پر کھدائی میں ملی۔ سائنڈ پوتر

تصویر نمبر ۲۲۔ نی اینڈر تھال آدمی کی کھوپڑی۔ سائنڈ پوتر۔ یہ کھوپڑی
سخوُل کی غار سے ملی جو کہ اسرائیل میں واقع ہے۔

تصویر نمبر ۴۳- ارتقا کی چند کڑیاں

تصویر نمبر ۴۴- آلڈووائی گھاٹی تنزانیہ ـــــ دُور کا نظارہ۔ اس گھاٹی کی کھدائی میں انسان کے بنائے ہوئے متعدد حجری اوزار اور انسانوں کی اجتماعی رہائش کا ثبوت ملا ہے۔

تصویر نمبر ۳۵- دور دون (فرانس) کی غار میں بنی تصاویر میں سے ایک، اس میں چار گائیں اور ایک گھوڑا نظر آرہا ہے اصل تصویر حقیقی گائے اور گھوڑے کے برابر سائز کی ہے یہ کرومیگنان انسان کے قلم کا شاہکار ہے۔ اصل رنگین ہے۔

تصویر نمبر ۳۶- آدی ایج (فرانس) کی غار میں بنائی گئی تصویروں میں سے ایک۔ یہ ایک سانڈ ہے جس کے بدن میں تیر چُبھے ہیں۔ اصل تصویر کی لمبائی چار فٹ دو انچ ہے۔ یہ بھی کرومیگنان انسان نے بنائی ہے۔

دُوسرا حصّہ

پاکستان میں حجری دَور

پانچواں باب

پاکستان میں قدیم حجری دور

دنیا بھر میں انسانی زندگی کے ارتقاء کو مادّی ترقی کے حوالے سے مختلف زمانوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ انسانی زندگی کا آغاز اُس وقت سے تسلیم کیا گیا ہے جب اُس نے اپنی مدد کے لئے اوزار بنانے شروع کئے۔ سب سے پرانے آلات جو تاریخ نے محفوظ رکھے ہیں وہ پتھروں کے بنے ہیں اور انسانی زندگی کا سب سے پہلا زمانہ پتھر کا زمانہ یا 'حجری دَور' کہلاتا ہے۔ اس کے بعد کانسی کا زمانہ اور پھر لوہے کا زمانہ ہے۔ حجری دَور سب سے طویل ترین ہے اور یہ لاکھوں سالوں پر پھیلا ہوا ہے۔ بعد کے ادوار میں مادّی ترقی کی رفتار تیز تر ہوتی گئی ہے۔

حجری دور کو تین بڑے حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے،

۱۔ قدیم حجری دَور ۲۔ وسطی حجری دَور ۳۔ جدید حجری دَور

پھر قدیم حجری دَور کے بھی اپنی جگہ دو مرحلے تسلیم کئے گئے ہیں۔ نچلا اور بالائی۔ نچلا قدیم حجری دَور پرانا ہے اور بالائی قدیم حجری دَور بعد میں آتا ہے۔ نچلا اور بالائی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جو زمانہ جتنا پرانا ہوگا اُس کی باقیات زمین کے سینے میں اُتنی ہی زیادہ نیچے گہری دفن ہوں گی اور جو زمانہ آج سے جتنا قریب ہوگا اُس کی باقیات سطح زمین کے قریب اوپر کو ہوں گی۔ یعنی وہ اونچا ہوگا۔

پاکستان کا قدیم حجری دور تقریباً چھ لاکھ سال قبل شروع ہوتا ہے۔ یہ سارا کا سارا دور "انتہائی نزدیکی" (پلیسٹوسین) زمانے سے تعلق رکھتا ہے۔ علم آثار کے ماہرین کے مطابق انسانی ڈھانچوں کی باقیات اور اُس کے بنائے ہوئے جو بھی اوزار انتہائی نزدیکی زمانے کے دفینوں سے ملے ہیں انہیں قدیم حجری دَور میں شمار کیا

جانا چاہیئے۔

یہ سارا دور زبردست موسمی تبدیلیوں کا دور تھا۔ بار بار کرۂ ارض کے اکثر و بیشتر حصوں پر برف کی چادر چھا جاتی اور زندگی کا تسلسل انتہائی مشکل ہو جاتا۔ پھر برفیں پگھلتیں۔ سیلاب آتے اور پھر نسبتاً سکون کے دن آتے اس کے بعد پھر برف کی چادر چھا جاتی۔ اس سارے زمانے میں چار برفانی اور تین مابین برفانی دور تسلیم کئے گئے ہیں۔ برفانی ادوار میں قطب شمالی سے لے کر مشرق میں ہمالیہ اور مغرب میں برطانیہ تک ایک برف کی چادر بچھ جاتی تھی اور جہاں جہاں بھی خالی زمین بچتی تھی اُس میں انسان کی زندگی بے حد مشکل ہو جاتی تھی۔ یہ موسمیاتی تبدیلیاں ایک طرف انسان کی مشکلات میں اضافہ کا ایک زبردست ذریعہ بھی بن گئیں اور دوسری طرف انسانوں کو مختلف علاقوں میں محصور کرنے کا موجب بھی بنیں۔ ایک طرف تو انسان کی مادی زندگی کی ترقی کی رفتار سست پڑ گئی اور دوسری طرف مختلف علاقوں میں اُس کی محصوری انسان کی متفرق نسلوں کو جنم دینے کا باعث بنی۔

زمانی اعتبار کی طرح مکانی اعتبار سے بھی قدیم حجری دور کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ جنوبی ہندوستان جنوبی انگلستان، ہر جگہ ایک جیسے طریقہ ہائے مصنوعات ایک ہی وقت میں ملتے ہیں۔ گویا بیک وقت دنیا کے طول و عرض میں انسان کی کارگزاری ایک ہی رفتار سے ترقی کر رہی تھی۔ سارے حجری دور کے دوران دنیا بھر میں انسان کی بقا کا دار و مدار شکار کرنے اور خوراک ڈھونڈنے پر تھا۔ انسان گروہوں میں بٹا ہوا تھا، سرگرم سفر تھا اور مستقل آبادیوں کا وجود نہ تھا۔ پاکستان بھی اس سلسلے میں کوئی استثناء نہ تھا۔

ہمالیہ کی نچلی ڈھلوانوں، کشمیر، شمالی علاقہ جات اور پنجاب میں موسمیاتی ارتقاء یورپ کی طرح ہوا ہے پاکستان کے اس حصے میں "انتہائی نزدیکی زمانہ" وقفے وقفے کی برف بندی کا زمانہ ہے۔ برف کے حوالے سے یورپ کے بھی چار زمانے متعین کئے گئے ہیں اور شمالی پاکستان کے بھی سندھ اور جنوبی ہندوستان میں البتہ برف بندی نہیں ہوئی۔ وہاں برف کے بالمقابل چار برساتوں کے زمانے گزرے ہیں۔ اس طرح دیکھا جائے تو قدیم پاکستان کے شمالی اور جنوبی حصوں میں موسموں کا بہت زیادہ تفاوت رہا ہے۔

کشمیر اور پنجاب میں ارضیاتی ذخیرے کے مطالعے سے اس علاقے کے برفانی ادوار کا سراغ لگایا گیا ہے راولپنڈی میں دریاؤں کی وادیوں کی ساخت کا مطالعہ بھی اس سلسلے میں مددگار ہے۔ راولپنڈی اور اٹک کے علاقے میں پہاڑوں سے گلیشیروں کا لایا ہوا مٹی کا ملبہ پھیلا ہوا ہے اور اس میں جگہ جگہ دریاؤں نے کاٹ چھانٹ کر کے اونچے نیچے زینے سے بنا دیئے ہیں۔ یہ اور ایسے ہی دوسرے شواہد کے مطالعے سے پتہ

چلتاہے کہ پاکستان کے اس پوٹھوہار کے علاقے میں پانچ برفانی دور گزرے ہیں جن کے درمیان میں چار "مابین برفانی دور" گزرے ہیں۔ انہی مابین برفانی ادوار میں انسانی زندگی پوٹھوہار اور وادیٔ سوان کے علاقے میں ترقی کرتی رہی ہوگی۔ انسان کی افرادی قوت میں اضافہ ہوتا رہا ہوگا اور برف بندیوں کے زمانے میں اس کے برعکس عمل ہوتا رہا ہوگا۔

پاکستان کا قدیم ترین انسان جو قدیم حجری دور سے تعلق رکھتا ہے اسی علاقے میں رہتا تھا۔ اُس انسان کی رہائش کے بے شمار ثبوت، ہمیں اُس کے ہاتھوں بنے ہوئے پتھر کے اوزاروں کی شکل میں ملے ہیں۔ لیکن افسوس کی بات ہے ابھی تک اس دور کے کسی ایک بھی انسان کا جسمانی ڈھانچہ یا اس کا کوئی حصہ دستیاب نہیں ہوا جس سے اُس کی زندگی کی تفصیلی تصویر بنائی جاسکے۔ وہیلر کہتا ہے کہ "انڈیا (پاکستان) میں قدیم حجری دَور کے انسان کو اپنے پاؤں پر کھڑا کرنا مشکل ہے[۱]" لیکن اُس کے بنائے ہوئے اوزاروں ــــ اُس کے ذرائع پیداوار ــــ کی کثیر تعداد دستیاب ہونے کے سبب، ہم اُس کی زندگی کے بارے میں کچھ نہ کچھ قابلِ اعتماد اندازے ضرور لگا سکتے ہیں۔

پاکستانی انسان کے قدیم حجری دور کو ماہرین نے تین زمانی مرحلوں میں تقسیم کیا ہے۔ پاکستان کی سب سے قدیم ترین حجری صنعت کو "قبل از سوان صنعت" کا نام دیا گیا ہے۔ اس کے بعد ابتدائی سوان صنعت ہے اور پھر آخری سوان صنعت ہے۔

پاکستان کے قدیم حجری دور میں جو برفانی عرصے آئے ہیں، صرف پہلے کو چھوڑ کر باقی تمام یورپ کے برفانی ادوار کے ہم زمانہ ہیں اور پاکستان کی آخری برف بندی یورپ کے تین شدید ترین ادوار کے برابر ہے۔ اس طرح سے قدیم پاکستان قدیم یورپ کی نسبت کہیں زیادہ برف زدہ تھا۔ بہرحال یورپ، پاکستان اور بھارت میں جتنے بھی حجری اوزار ملے ہیں۔ اکثر و بیشتر دریاؤں کے قریبی میدانوں میں ملے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ انسان دریاؤں کے قریب اونچی خشک جگہوں پر رہتا تھا، گو کہ یہ تصور کرنا تو مشکل ہے کہ وہ پناہ گاہیں بنا کر مستقل رہائش رکھتا تھا۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ وہ دن بھر کی آوارہ خرامی کے بعد رات کو دریا کے کنارے درختوں پر یا دیگر اونچے ٹھکانوں پر قیام کرتا ہوگا۔ پھر اگلی صبح اس جگہ کو خیرباد کہا اور آگے چل دیا۔ البتہ اس کا سارا سفر دریاؤں کے قریب قریب رہتا ہوگا۔ کم از کم اس کا عارضی بسیرا دریاؤں کے قریب ہی ہوتا ہوگا۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ خود اُسے پانی کی ضرورت تھی دوسرے وہ شکار پر گزر بسر کرتا تھا اس کے لئے ضروری

تھا کسی ایسی جگہ کے اردگرد گھوما جائے جہاں جانور بار بار آتے ہیں۔ یہ جگہ سوائے دریا کے اور کوئی نہیں ہو سکتی تھی۔ جہاں جانور پانی پینے کی غرض سے آتے تھے۔

ان قدیم دریاؤں کے کنارے جو پتھر کے اوزار ملے ہیں۔ اُن کی ساخت پر وقت گزرنے اور موسمی تبدیلیوں کے مطابق تبدیلیاں نظر آتی ہیں۔ پاکستان کے مختلف وقتوں کے اوزار یورپ یا دنیا کے دیگر علاقوں کے انہی ادوار کے اوزاروں سے ملتے جلتے ہیں۔

پاکستان کے حجری دور کے بارے میں ماہرین نے جتنی بھی تحقیق و جستجو کی اُس میں ان کا رجحان عموماً یہ رہا ہے کہ وہ پاکستان کے قدیم حجری دور کے بارے میں تو تفصیلی گفتگو کرتے ہیں۔ اُس کے نچلے اور بالائی زمانے کی الگ الگ تفصیلات بیان کرتے ہیں۔ وادی سون اور پوٹھوہار میں قدیم انسان کی موجودگی کو بلاچوں و چرا تسلیم کرتے ہیں لیکن وسطی حجری دور اور جدید حجری دور کے بارے میں وہ نہ تو کھل کر یہ کہتے ہیں کہ اس دور میں یہ خطہ انسانوں سے خالی تھا اور نہ اُن کی موجودگی کو بھرپور طریقے سے تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ انہی ماہرین کی کھدائیوں اور ان کے نکالے ہوئے شواہد کو گہری نظر سے دیکھیں تو صاف نظر آتا ہے کہ پاکستان میں ایک وسطی حجری دور بھی تھا۔ انسان اُس دور میں بھی یہاں رہتا تھا۔ اور مادی ارتقاء کے اس مرحلے سے یقیناً گزرا تھا اور اسی طرح جدید حجری دور بھی یقیناً اس سرزمین پر گزرا ہے۔

نچلا قدیم حجری دور

اے ایچ ڈینی نے اپنی گرانقدر تصنیف ونڈر دیٹ واز انڈیا میں کہا ہے کہ پاکستان کا قدیم حجری دور چار لاکھ سال قبل سے لے کر ۲۰۰۰۰۰ سال قبل مسیح پر محیط ہے[۲]۔ سر مارٹمر ویلر نے اس زمانے کو چار لاکھ سال قبل سے لے کر ایک لاکھ سال قبل پر پھیلا ہوا بتایا ہے[۳]۔ پروفیسر سٹوارٹ پگٹ نے پاکستان کے قدیم حجری دور کا آغاز چھ لاکھ سال قبل تسلیم کیا ہے[۴]۔ ۸۶-۱۹۸۵ء کی کھدائیوں سے راولپنڈی ضلع میں بیس لاکھ سال پرانے حجری اوزار بھی ملے ہیں۔

پاکستان کے قدیم حجری دور کے تقریباً سارے کے سارے شواہد وادیٔ سوان پوٹھوہار کے علاقے سے ملے ہیں۔ نچلے قدیم حجری دور سے لے کر بالائی قدیم حجری دور تک انسان اسی وادی میں زندگی گزارتا نظر آتا ہے۔ نچلے قدیم حجری دور کے زمانی اعتبار سے چار مرحلے بتائے جاتے ہیں۔

پہلا ــــ قبل از سوان صنعت PRE-SOAN INDUSTRY

دوسرا ــــ ابتدائی سوان صنعت EARLY SOAN INDUSTRY

تیسرا ــــ درمیانی سوان صنعت MIDDLE SOAN INDUSTRY

چوتھا ــــ آخری سوان صنعت LATE SOAN INDUSTRY

ان چاروں ادوار کا زمانہ ہی دراصل پاکستان کا چھ لاکھ سال قبل سے لے کر ایک لاکھ سال قبل کا زمانہ ہے اور اسی کو نچلا قدیم حجری دَور سمجھنا چاہیئے اور یہی حجری دور پاکستان میں قدیم ترین حجری دور ہے جب میں انسان کی مادی ترقی اور اس کے ذرائع پیداوار میں ترقی کی رفتار سست سے سست رہی۔ دنیا کے باقی علاقوں میں بھی نقشہ اس سے بہت زیادہ مختلف نہیں رہا۔

قبل از سوان صنعت

پاکستان کے قدیم ترین باشندوں کا زمانہ یہی سمجھنا چاہیئے۔ جب وہ وادیٔ سوان اور اس کے ارد گرد کے علاقوں میں کثیر تعداد میں رہتے تھے۔ انسان کی کثرتِ تعداد اُن بے شمار ہتھیاروں کی موجودگی سے ثابت ہے جو اس علاقے سے جگہ جگہ بکھرے ہوئے مدفون ملے ہیں۔ یہ "انتہائی نزدیکی زمانے" کا وسط ہے اور چھ لاکھ سال قبل کا زمانہ ہے۔ اسی زمانے میں کشمیر اور پنجاب میں دوسری برف بندی ہوئی۔ علاقہ پوٹھوہار کی وادیٔ سوان میں جو پتھر کے اوزار ملے ہیں جنہیں قبل از سوان صنعت کہا جاتا ہے۔ اسی دوسری برف بندی کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی زمانے کے ہاتھی کی کچھ متحجر ہڈیاں بھی ملی ہیں۔ یہ اوزار کلر، ملک پور، چونترہ اور دریائے سوان کے نزدیک دیگر مقامات سے ملے ہیں۔

وادیٔ سوان کی پاکستانی جغرافیہ دانوں اور مؤرخین نے واضح حد بندی تو نہیں کی لیکن اس سے تقریباً وہ علاقہ مراد ہے جو دریائے سوان کے آس پاس میں واقع ہے۔ دریائے سوان دریائے سندھ کا معاون دریا ہے اور راولپنڈی کے قریب بہتا ہے۔ عملی طور پر وادیٔ سوان کو ضلع راولپنڈی، ضلع اٹک (کیمبل پور) ضلع جہلم، ضلع ہزارہ اور ضلع سرگودھا پر مشتمل سمجھنا چاہیئے۔ اسی علاقے میں سے قبل از سوان صنعت کے پتھریلے اوزار ملے ہیں۔

قبل از سوان صنعت کے حجری اوزار بڑے حجم کے ہیں۔ یہ پتھر کے قدرتی ڈھیلوں (سنگریزوں) کو

ایک ہی ضرب سے توڑ کر بنائے گئے ہیں اور ان کو مزید نہیں تراشا گیا یہ سخت پتھر سے بنائے گئے ہیں جن کی تراش خراش خاصا مشکل کام ہے۔ ان کے کنارے بعض اوقات کثرتِ استعمال سے گھس چکے ہیں یا شاید کچھ اوزاروں پر کھلی فضا میں اور پھر زیرِ زمین پڑے پڑے قدرتی اثرات ہوئے ہوں۔ ان میں سے بعض تو ایسے ہیں کہ گویا قدرتی چٹان کے بڑھے ہوئے حصے کو توڑ کر چھلکا سا اُتار لیا ہے۔ پھر اُس چھلکے کو چند مزید ضربوں سے تراش کر اوزار بنا لیا ہے۔ یہ اوزار عموماً ٹوکا یا بُغدا ہے۔ جس سے اُس عہد کا انسان چیزوں کو کاٹنے کا کام لیتا ہوگا جیسے قصاب اپنے بُغدے سے گوشت کے بڑے بڑے ٹکڑے یا ہڈی کو کاٹتا ہے۔ اس ٹوکے میں بعض اوقات تو قدرتی سطح کا کچھ حصہ محفوظ ہے اور بعض اوقات وہ بھی تراشیدہ ہے۔ بعض اوقات اس ٹوکے کی شکل دستی کلہاڑے کے قریب آ جاتی ہے۔ ماہرین نے پوٹھوہار انسان کے تخلیق کردہ اس حجری ٹوکے کو بعد میں پاکستان میں بننے والے حجری دستی کلہاڑے اور جدید آہنی دستی کلہاڑے کی ابتدائی شکل قرار دیا ہے۔

پتھر کے قدیم ترین اوزاروں کی ماہرینِ آثار نے جو تقسیم کی ہے اُس میں پہلی تقسیم مغز CORE اور چھلکا (FLAKE) اوزار کی ہے۔ یعنی ایک پتھر کو لے کر اُس پر سے اس طرح فالتو پتھر ہٹاتے گئے کہ آخر میں اصل پتھر نے ایک مطلوبہ اوزار کی شکل اختیار کر لی۔ یہ طریق کار پتھر کی مجسمہ سازی کے فن کی ابتدائی شکل ہے۔ یہ مغز کے اوزار ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کسی بڑے پتھر کو لے کر اُس پر کوئی دوسرا پتھر مار کر اُس کا ایک بڑا چھلکا اُتار لیا۔ پھر اس چھلکے کی مزید تراش خراش کر کے اسے اوزار میں ڈھال لیا۔ ایسا کرنے کا مقصد غالباً یہ ہے کہ اس میں کم از کم ایک جانب ایک لمبی تیز دھار مل جاتی ہے۔

قدیم پاکستان (وادیٔ سواں کی قبل از سواں صنعت) کے حجری اوزاروں کی بعض ماہرین نے ایک تیسری قسم بھی بتائی ہے۔ جو ٹوکا اوزاروں پر مشتمل ہے (CHOPPING TOOLS) یہ خاص طور پر ایشیائی صنعت ہے جو یورپ اور افریقہ میں نہیں ملی۔

اگر ان اوزاروں کے ساتھ کہیں کوئی انسانی ڈھانچہ ملا ہوتا تو اُس دور کے انسان کی عملی زندگی کی تصویر بنانا زیادہ آسان ہوتا۔ لیکن پھر اُس کے اوزار جو ہم تک پہنچے ہیں۔ اُن کی مدد سے اُس انسان کا ایک تعارفی خاکہ تیار کیا جا سکتا ہے۔ اس خاکے میں رنگ بھرنا اس وجہ سے بھی ممکن ہو جاتا ہے کیونکہ اس انسان کے مجرات ایشیاء کے دوسرے علاقوں میں ملے ہیں۔ مثلاً جاوا، چین وغیرہ۔ ایشیاء کے یہ مجرات جو پاکستان کے ہمسایہ یا قریبی علاقوں سے ملے ہیں اور قبل از سواں صنعت کے اوزار اور پھر پاکستان ہی سے دریافت

شدہ قدیم پوٹھوہار مانس کے مجحرات مل کر اس علاقے میں انسان کے ارتقاء پر خاصی روشنی ڈالتے ہیں۔

قبل از سوان صنعت کے زمانے (چھ لاکھ سال قبل) کے انسان کی دو شکلوں میں واضح امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ اس میں قدیم انسانی شکل (PALAEOANTHROPIC) اور دوسری جدید انسانی شکل (NEOANTHROPIC) ہے۔ ان دونوں انسانوں کی جسمانی ساخت میں نمایاں فرق ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ان دونوں قدیم انسانوں کے مشترکہ جدّ امجد کا دنیاوی زمانہ اُن سے نہایت قدیم ہے۔ قدیم انسانی شکل کی کھوپڑیاں جدید انسان سے مختلف اور عام انسانی مانسوں سے ملتی جلتی ہیں۔

یورپ میں جدید انسانی شکل کو مغز پتھر کے اوزار کا خالق سمجھا جاتا ہے جب کہ قدیم انسانی شکل کو پاکستان کی ٹوکا اوزار صنعت کا خالق تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر اس تجزیے کو درست تسلیم کیا جائے تو پھر قبل از سوان صنعت کا انسان قدیم انسانی شکل کا انسان تھا جس کا ہم عصر جاوا میں پتھے کن تھروپس ہے اور چین میں اُس کا ہم عصر چوکوتیان کا حجر انسان ہے جسے پیکنگ انسان کہتے ہیں۔ چین میں گاری پتھر QUARTZITE کے بنے کھردرے اوزار بھی ملے ہیں جو پاکستان کے اسی دور کے اوزاروں سے ملتے جلتے ہیں یہ شواہد اس بات کا خاصا بڑا ثبوت ہیں کہ قبل از سوان صنعت کا خالق پاکستان میں بسنے والا انسان قدیم مانسی انسان تھا۔ پیکنگ انسان کے مقابلے پر اس کا نام پوٹھوہار انسان رکھنا مناسب ہوگا۔

ڈیڑھ کروڑ سال قبل اسی علاقے میں آباد پوٹھوہار مانس کا یہ جانشین پاکستان میں آج سے چھ لاکھ سال قبل آباد تھا اور پتھر سے ٹوکا اوزار بناتا تھا یہ نچلا قدیم حجری دور ہے۔ پاکستان کے ان ٹوکا اوزار سے بہت کم مماثل اوزار جاوا، چین اور بھارت کے قصبے ہوشنگ آباد ضلع جبل پور میں بھی ملے ہیں۔ جو دریائے نربدا کی وادی میں واقع ہے (پاکستان جیسے خالص ٹوکا اوزار پاکستان کے علاوہ دنیا میں کہیں نہیں ملے) یہ سب بڑے بڑے اور کھردرے اوزار ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ انسان پتھروں سے اوزار بنانے کا آغاز کر رہا تھا تو زیادہ باریک بینی اور نفاست کا اہل نہ ہو سکتا تھا۔

اسی زمانے میں یورپ میں چھلکے اور مغز دونوں کی صنعتیں نظر آتی ہیں اور ان دونوں کی ساخت میں واضح فرق دیکھا جا سکتا ہے۔ مغز صنعت کو ماہرینِ آثار نے قدیم ترین باشعور آدمی (ہوموسیپئین) سے وابستہ کیا ہے۔ گویا پتھروں سے اوّل اوّل چھلکا اوزار بنے۔ پھر اگلے مرحلے میں مغز اوزار بنے۔ چھلکا اوزار سادہ اور آسان ہیں۔ لاکھوں سال انسان صرف اتنی کارکردگی کے قابل رہا۔ اس کے بعد کہیں جا کر زیادہ پیچیدہ اور بہتر عمل کے

قابل ہوا اور مغز اوزار بنا سکا۔

پاکستان میں سب سے پہلے ٹوکا اوزار بنے جو کہ قبل از سوان صنعت تھی۔ اس نے آگے چل کر چھلکا صنعت کو جنم دیا۔ جو ٹوکا اوزار بنانے والے لوگوں کی بعد میں آنے والی نسلوں نے بھی تخلیق کی ہوگی اور اس کے بہت بعد کہیں مغز اوزاروں کا زمانہ آیا ہوگا۔ یوں بھی یہ زمانہ انسان کے ہاتھ کی مضبوط گرفت کی ترقی کا ہے انگلیوں میں چٹکی کی گرفت کے ارتقاء کا زمانہ بعد کا ہے۔

اس انسان کی زندگی کا دارومدار جانوروں کے شکار، نباتات میں سے خوراک کی تلاش اور دریاؤں کے پانی پر تھی۔

پاکستان کے انسان نے آگ کا استعمال کب شروع کیا۔ اس کے بارے میں حتمی شواہد تو نہیں ملے۔ لیکن دنیا کے دوسرے علاقوں میں آگ کی دریافت، پتھروں کے اوزاروں سے ان کے تعلق اور عمومی انسانی زندگی کی ترقی کے مرحلے سے آگ کے رشتے کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ اس اعتبار سے پاکستان میں قبل از سون صنعت کا دور آگ کے استعمال سے یکسر خالی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ فرانس میں آگ کے ساڑھے سات لاکھ سال قبل استعمال ہونے کے ثبوت ملے ہیں۔ چین میں پانچ لاکھ سال قبل پیکنگ انسان آگ استعمال کرتا تھا۔ آگ تو فطرت میں موجود تھی۔ مسئلہ تو اس کی تسخیر کا تھا۔ اگر پیکنگ انسان نے آگ کو تسخیر کر لیا تھا تو اس کے ہمعصر پوٹھوہار انسان کے لئے یہی کام زیادہ مشکل نہیں ہونا چاہیئے تھا۔ اس لئے یہ یقین کرنا جائز ہے کہ پاکستان میں باشعور آدمی سے پہلے یعنی کھڑے آدمی نے آگ پر قابو پا لیا تھا۔ یہ کھڑا آدمی ـــــ پوٹھوہار انسان ـــــ ٹوکا صنعت کا خالق تھا۔ ٹوکا جو گوشت کاٹنے کے کام آتا تھا۔ یہ چھ لاکھ سال قبل کا زمانہ ہے۔ یہ دوسری برف بندی کا زمانہ تھا۔

وادئ سوان کی صنعت

دوسری برف بندی کے بعد ایک طویل "مابین برفانی" زمانہ آتا ہے۔ اس زمانے میں عظیم برفانی تودوں نے پتھر کے چھوٹے بڑے گول سنگریزوں، مٹی اور ریت کے ملے جلے ملبے کو پوٹھوہار کے علاقے میں لا ڈالا۔ جس کے نیچے قبل از سوان صنعت دفن ہوئی اور اس کے فوراً بعد سوان صنعت کا آغاز ہوا۔ سوان صنعت کو زمانی اعتبار سے تین ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ابتدائی، درمیانی اور آخری سوان صنعت۔

سوان صنعت طویل عرصے پر محیط ہے۔ تقریباً چار لاکھ سال قبل سے لے کر دس ہزار سال قبل مسیح تک۔ اگرچہ تازہ ترین تحقیقات کا رجحان یہ ہے کہ اس صنعت کے اختتام اور ترقی کے اگلے مرحلے کا آغاز زیادہ ماضی کی طرف کھسکتا چلا جارہا ہے۔

سوان صنعت کا علاقہ بھی خاصا وسیع ہے۔ اس میں وادیٔ سوان، اُس سے متصل وادیٔ سندھ، سلسلہ کوہستان نمک، مقبوضہ کشمیر میں پونچھ کا علاقہ۔ ان سب علاقوں میں حجری اوزار کی ایک ہی صنعت ملی ہے۔ جو ایک ہی انسان کی زندگی کی نمائندگی کرتی ہے۔

ابتدائی سوان صنعت

ابتدائی سوان صنعت کو خصائلی اعتبار سے (TYPOLOGICALLY) کئی قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ لیکن بنیادی طور پر اس صنعت کے تمام اوزار دو قسموں میں بانٹے جا سکتے ہیں۔ ایک کاٹنے والے اور دوسرے چھیلنے والے۔

کاٹنے والے اوزار وہ ہیں جو قدرتی طور پر زمین پر موجود گول سنگریزوں کو تراش کر بنائے گئے ہیں۔ ان کو تراشنے کے لئے تھوڑی سی زحمت درکار ہے اور اس کے ساتھ ہی کاٹنے کے لئے ایک اوزار ــــ چھری ــــ وجود میں آجاتی ہے۔ ہاتھ میں پکڑنے والی سمت اپنی قدرتی گول شکل پر قائم رہتی ہے اور کاٹنے والی سمت میں دھار پیدا کی جاتی ہے۔ اس قسم کے اوزار سون صنعت کے ہمعصر زمانے میں جنوبی اور مشرقی افریقہ میں بھی پائے گئے ہیں۔

ابتدائی سوان صنعت کی دوسری قسم اُن اوزاروں کی ہے جو موٹے موٹے چھلکوں کو گھڑ کر بنائے گئے ہیں۔ اور جن مغز پتھروں سے یہ موٹے چھلکے اتارے گئے ہیں اُن کو بھی مزید کاٹ چھانٹ کر کے اوزاروں کی شکل میں ڈھالا گیا ہے۔ سوان صنعت کے ان اوزاروں کی ماہرینِ آثار نے یورپ کے چھلکا اوزاروں کی اُس صنعت کے مماثل قرار دیا ہے جو سب سے پہلے انگلستان کے شہر کلیکٹن میں ملے تھے اور اسی نسبت سے انہیں کلیکٹونین صنعت کہا جاتا ہے۔ اگر ماہرینِ آثار کی قائم کردہ یہ مماثلت درست ہے تو پھر ابتدائی سوان صنعت کے یہ اوزار پوری پرانی دنیا میں پھیلی کلیکٹونین صنعت میں شامل کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن تازہ ترین تحقیقات کے مطابق امریکی ماہر آثار موویس (MOVIUS) نے ایک نیا نظریہ پیش کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ابتدائی سوان صنعت کے

یہ اوزار کلیکٹونین صنعت کے قریب قریب تو ہیں لیکن اُن کا حصہ نہیں ہیں۔ یعنی بعینہٖ اُن جیسے نہیں ہیں بلکہ ان کی اپنی انفرادی خصوصیات ہیں یہ اپنی ہمعصر اُن صنعتوں کا حصّہ قرار دیئے جاسکتے ہیں جو برما میں انیا تھیان، ملایا میں پاجی تانیان اور چین میں چوکوتیان کے پیچھے کن تھروپس کے ہمراہ ملنے والے چونے کے پتھر اور گار پتھر سے بنے اوزاروں پر مشتمل ہیں۔ اگر پاکستان، برما، ملایا اور چین کے ان اوزاروں کو ایک ہی نوعیت کی چیز تسلیم کرلیا جائے تو پھر نظروں کے سامنے ایک ایسی تصویر اُبھرتی ہے کہ مشرقی ایشیاء میں چار لاکھ سال قبل انسانوں کی "قدیم انسانی" شکل PALAEOANTHROPIC جہد للبقاء کے لئے مصروفِ کار تھی۔ اس بات سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ پاکستان کی سوان صنعت اپنی صفات کے اعتبار سے مشرقی ایشیا کا ایک حصہ تھی۔

ابتدائی سوان صنعت کا زمانہ چار لاکھ سال قبل سے لے کر دو لاکھ سال قبل تک سمجھنا چاہیئے۔

ابتدائی سوان صنعت کے اوزار چند ضربوں سے بنائے گئے ہیں۔ نہایت سادہ ہیں اور اُن پر رگڑائی، گھسائی یا کسی اور قسم کی نفاست کاری نہیں کی گئی۔ ابتدائی سون صنعت کے اوزاروں کے ہمراہ کسی جانور کے مجرّات نہیں ملے۔

درمیانی سوان صنعت

ابتدائی سوان کا زمانہ ختم ہوتے ہوتے یعنی آج سے دو لاکھ سال قبل تک پتھر سے اوزار سازی میں کافی تکنیکی ترقی ہوچکی ہے۔ ان ترقی یافتہ اوزاروں میں بھی دو قسمیں پائی جاتی ہیں ایک میں تو سنگ ریزوں سے بنائے گئے اوزار نمایاں طور پر موجود ہیں لیکن دوسری صنعت میں سنگریزوں کا استعمال ترک کردیا گیا ہے اور ان کی جگہ نیا طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ پہلے ایک بڑے پتھر کو تراش کر کے مطلوبہ شکل میں لایا جاتا اس کے بعد اُس کی ایک جانب سے چھلکا اُتار کر تیز دھار نکالی جاتی۔ ایسا ہی طریقہ لگ بھگ اُسی زمانے میں جنوبی افریقہ، فلسطین اور مغربی یورپ میں مروج تھا۔

مجموعی طور پر درمیانی سوان صنعت چھلکا اوزاروں پر مشتمل ہے۔ ان چھلکا اوزاروں کو بنانے کے کئی طریقے رہے ہیں، ایک طریقہ تو یہ ہے کہ کسی بڑے پتھر پر کسی دوسرے بڑے پتھر کو مارا گیا۔ اُس سے بہت سارے ٹکڑے حاصل ہوئے۔ ان سب ٹکڑوں کو حسبِ منشا تراش لیا گیا اور چیزوں کو کاٹنے یا چھیلنے کے لئے اوزار بنایا گیا۔ دوسرا طریقہ یہ رہا ہے کہ کسی سنگریزے کو تراش تراش کر کے اُس کی ایک جانب کو گیند یا کچھوے

کی پشت کی طرح قوس کی شکل میں لایا گیا۔ اُس کے بعد نچلی یا یوں کہیئے وہ سطح جسے ہموار بنانا ہے اُس پر ایک ضرب لگا کر اُس کو توڑا گیا۔ اُس سے ایک حصّہ ٹوٹ کر باقی تیز دھار کنارہ چھوڑ گیا۔ پشت والی جانب جو قدرتی طور پر میسّر نہیں آئی بلکہ خود بنائی گئی ہے۔ دستے کے طور پر کام آنے والی ہے۔

اس طریقے سے بنائے گئے اوزاروں میں تین چیزیں کثرت سے ملی ہیں۔ ایک چھیلنے کا اوزار ہے جسے چاقو کہنا چاہیئے۔ دوسرا باریک چیزیں کاٹنے کے لئے ہے جسے چھری کہنا چاہیئے اور تیسرا نیزے کی انی ہے۔ مگر ان تینوں اوزاروں کو تراشنے کے بعد اُن پر مزید محنت نہیں کی گئی یعنی رگڑائی یا گھسائی نہیں کی گئی۔

ان ہتھیاروں سے ظاہر ہوتا کہ اُس انسان کے طرز زندگی میں کچھ تبدیلیاں ضرور آرہی ہیں۔ ایک تو وہ لکڑی کو چھیلنے، چمڑے کو جانور ذبح کر کے اُس کے جسم سے الگ کرنے اور گوشت کو باریک حصوں میں کاٹنے کے اہل ہوچکا ہے۔ دوسرے وہ نیزہ بنا چکا ہے جس کا مطلب ہے شکار پر اُس کی زیادہ دسترس ہو چکی ہے یعنی تیز رفتار جانوروں پر فتح پانا ممکن ہوچکا ہے۔

درمیانی سوان صنعت، چونکہ جنوبی افریقہ، فلسطین اور یورپ کی ہم عصر صنعتوں سے ملتی جلتی تھی اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ دنیا بھر میں جہاں جہاں بھی شواہد ملے ہیں انسان کی مادّی زندگی کا ارتقاء تقریباً ایک ہی سطح پر ہو رہا تھا۔ اور اس کا سب بڑا ذریعۂ زندگی شکار اور خوراک جمع کرنے سے عبادت تھا۔

آخری سوان صنعت

آخری سوان صنعت آخری مابین برفانی دور سے تعلق رکھتی ہے اور اس کے بعد بھی جاری رہتی ہے اس کے ساتھ ہی اس کا علاقہ بھی وادیٔ سوان تک محدود نہیں رہتا بلکہ کشمیر، صوبہ سرحد وغیرہ تک پھیل جاتا ہے۔

تیسری برف بندی کے زمانے کی ارضی سطح کی جو کھدائی ہوئی ہے، اُس میں سے گھوڑے اور کُتّے کے دانت ملے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اونٹ، بیل اور بھینس کے تحجرات بھی ملے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انسان ان جانوروں کو سدھا چکا تھا اور وہ اس کی عملی زندگی میں کسی قدر اُس کے کام آتے تھے۔

اس صنعت کے اوزار راولپنڈی سے تقریباً چالیس میل دور جنوب میں قصبہ چونترہ کے علاقے سے ملے ہیں۔ اس زمانے کی صنعت کے دو مراحل ہیں جو ارضیاتی طور پر بھی دو سطحوں میں منقسم ہیں۔ پہلا مرحلہ تو ابتدائی سوان صنعت ہی کا تسلسل ہے جس میں پتھر کے گول ڈھیلوں سے سادہ اوزار بنائے گئے ہیں لیکن ان میں تھوڑا سا فرق یہ

ہے کہ ان کی شکل بیضوی ہے۔ جس کا مطلب ہے قدرتی بیضوی ڈھیلوں کو تراشا گیا ہے جس میں ایک طرف تو تیز دھار بنائی گئی ہے۔ جو ایک ہی ضرب سے فالتو پتھر ہٹانے سے بنی ہے اور دوسری طرف پُشتہ ہے جس کو رگڑ کر ہموار نہیں کیا گیا۔ دوسرے لفظوں میں ان کی شکل تو ابتدائی سوان صنعت سے بہتر ہے لیکن کاریگری زیادہ نہیں کی گئی۔ یہ دوسرے سنگریزہ اوزاروں سے بڑے ہیں۔ ان میں سے بعض کی لمبائی تو ایک فٹ ہے اور بعض اس سے بھی زیادہ لمبے ہیں یہ زیادہ تر مغز پتھر سے بنے ہیں۔ کبھی کبھی چھلکا پتھر سے بھی بنائے گئے ہیں۔ ان کو بعض اوقات لکڑی اور ہڈی کی ہلکی ضربوں سے بھی تراشا گیا ہے۔ لکڑی سے تراشے گئے اوزار آخری زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔

ان اوزاروں کو وادی سوان کا دستی کلہاڑا سمجھنا چاہیئے۔ ماہرین نے ان دستی کلہاڑوں کو مدراس صنعت کا نام بھی دیا ہے۔ ایسا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے اوزار پہلے پہل مدراس کے علاقہ میں بھارت سے ۱۸۶۳ء میں بروس فٹ (R. BRUCE FOOT) کو ملے تھے۔ لہذا اس کاریگری کا نام ہی مدراس صنعت رکھ دیا گیا۔ ایسے دستی کلہاڑے چونترہ سے بہت بڑی تعداد میں ملے ہیں۔ پاکستان سے ملنے والے دستی کلہاڑوں کو جو آخری سوان صنعت کے دو قسم کے اوزاروں میں سے پہلی قسم ہے، مدراس صنعت کا نام تو دیا گیا ہے لیکن بھارت اور پاکستان کی مدارس صنعت میں امتیازی خصوصیات بھی ہیں اور ان دونوں میں باہمی تعامل ــــ ایک دوسرے پر اثر اندازی اور ایک دوسرے سے اثر پذیری ــــ بھی نظر آتی ہے۔ تاہم جنوبی اور وسطی بھارت میں ہمہ گیر عنصر مدراس صنعت یعنی دستی کلہاڑے کی صنعت کا ہے۔ جب کہ پاکستان میں غالب عنصر سوان صنعت یعنی حجری ٹوکے کا ہے ہر چند کہ ان دونوں کا استعمال تو ایک جیسے کاموں میں ہی ہوتا ہوگا۔

سٹوارٹ پگٹ نے یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ مدراس صنعت پر اُس کی اپنی انفرادی حیثیت کے ساتھ ساتھ، سوان صنعت کا اثر بھی پایا جاتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسانوں کا سفر شمال سے جنوب اور مغرب سے مشرق کی طرف زیادہ اور اس کی برعکس سمتوں میں کم رہا ہوگا۔

موخر سوان صنعت کے دوسرے مرحلے کے اوزاروں میں زیادہ نفیس، چھوٹی جسامت کے اور باریک کام کرنے ولے اوزار شامل ہیں۔ جن کو بہتر مہارت اور نفاست سے بنایا گیا ہے۔ اس دور کے حجری اوزاروں کی ورکشاپیں بھی ملی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیداواری عمل میں اجتماعیت کا اصول غالب تھا۔ دوسرے مرحلے کے اوزاروں میں زیادہ تر علاقوں میں دستی کلہاڑے نہیں ملے (ماسوائے چونترہ کے)

بھارت میں بھی سوان صنعت کے اوزار ملے ہیں جن مقامات سے یہ اوزار ملے ہیں اُن میں دولت پور، گلیر، ڈیرہ، ڈھلیارا اور کانگڑہ مشہور ہیں۔ ان جگہوں پر بھی تین سطحوں میں اوزار ملے ہیں جن کو سوان صنعت کے اوّل، وسطی اور موخر دور کے مماثل قرار دیا جاتا ہے اور کوئی ایسی چیز ان جگہوں سے نہیں ملی جس کی بنا پر وادی سوان کی حجری صنعت کے بارے میں عمومی نظریات میں ترمیم کی ضرورت محسوس ہو۔ زمانہ بھی علی الترتیب وہی اور کاریگری کا انداز بھی ویسا ہے۔ راجستھان اور مالوہ میں دریائے چمبل کی وادی میں متعدد مقامات پر قدیم حجری دور کے ہتھیار ملے ہیں۔ ضلع چتوڑ گڑھ میں ان ہتھیاروں کی زیادہ فراوانی ہے۔ یہ سب بھی سوان صنعت سے ملتے جلتے ہیں لیکن کہیں کہیں اختلافی پہلو بھی سامنے آتے ہیں جو ضمنی ہیں۔ پاکستان میں آخری سوان صنعت کے اوزار کئی مقامات سے ملے ہیں جن میں سے ڈھوک پٹھان کے اوزاروں کی تعداد سب سے زیادہ ہے۔

مغز پتھر کی صنعت پاکستان (سوان صنعت) بھارت (مدراس صنعت) جنوبی افریقہ، مغربی یورپ اور عرب میں زبردست باہمی مماثلت رکھتی ہے بلکہ بعض اوقات تو عین یکسانیت رکھتی ہے۔ گو کہ پاکستان اور بھارت میں ان مغز پتھر اوزاروں کے ہمراہ کوئی انسانی ڈھانچہ نہیں ملا، لیکن سوانس کومبی (انگلینڈ) سے ملنے والے ایسے ہی اوزاروں کے ہمراہ ایک انسانی کھوپڑی ملی ہے۔ اگر اس کھوپڑی کو نمائندہ تسلیم کیا جائے تو پھر وہ کھوپڑی تو جدید انسان کے سر سے ذرا بھر بھی مختلف نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں، ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اُس صنعت کا خالق "باشعور آدمی" (ہومو سیپئن) تھا جو ایک ہی زمانے میں دنیا بھر میں پھیلا ہوا تھا۔ آخری سوان صنعت کا زمانہ ڈیڑھ لاکھ سال قبل سے لے کر ایک لاکھ سال قبل تک سمجھنا چاہیئے۔

پاکستان میں اس باشعور آدمی کے حجری اوزاروں کے علاوہ اس کے استعمال کی دیگر چیزیں نہیں ملی ہیں جن سے اُس کی زندگی کا نقشہ تیار کیا جا سکتا۔ بہر حال جو کچھ ہے۔ اُس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ لوگ آوارگی پسند شکاری گروہ رہے ہوں گے۔ مل جل کر اوزار بناتے ہوں گے۔ مل جل کر شکار کرتے ہوں گے اور مل جل کھاتے پیتے ہوں گے۔ ابھی انہوں نے غاروں سے جانوروں کو بھگا کر وہاں اپنی رہائش گاہیں نہیں بنائی ہوں گی کیونکہ پاکستان میں انسان کے غاروں میں قیام کا زمانہ بہت بعد کا ہے۔ البتہ یہ لوگ گھاس پھوس اور تنکوں کے خیمے بنا کر شاید رہتے ہوں۔ شاید ان کے پاس لکڑی کے اوزار بھی ہوں۔ گھاس پھوس، تنکوں، پتوں یا ریشوں کو کسی استعمال میں لاتے ہوں گے۔ جانوروں کا شکار کرنے کے بعد اُن کی کھالیں لباس کے طور پر استعمال کرتے ہوں گے۔ مگر یہ چیزیں محفوظ رہ سکنے والی نہیں تھیں۔

پاکستان کا پچھلا قدیم حجری دور جو قبل از سوان صنعت اور سوان صنعت پر مشتمل ہے چھ لاکھ سال قبل سے شروع ہو کر ایک لاکھ سال قبل پر ختم ہوتا ہے۔ اتنا طویل دورانیہ اور اتنی سست رفتار ترقی بظاہر حیران کن ہے لیکن بہر حال ایسا ہی ہوا ہے۔ اس کا سبب خارجی طور پر تو موسموں کا زبردست تغیر و تبدل ہے۔ زبردست برف بندیاں پھر برفوں کا پگھلنا اور برساتوں کی تباہی پھر برف کی چادروں کا بچھ جانا۔ یہ تھے وہ نامساعد حالات۔ دوسری اندرونی وجہ یہ تھی کہ ابھی اس انسان کے پاس تجربات کو ذخیرہ کرنے، ان پر تنقید اور اُن کی بہتری کے وسائل نہ تھے۔ ذہنی طور پر بھی یہ وسائل نہ تھے۔ یعنی پہلی بات تو گفتگو کا فن ہے، دوسرے تحریر کا فن۔ جوں جوں ذہن انسانی کی فتوحات بڑھتی گئیں ترقی کی رفتار بھی تیز ہوتی گئی۔

پاکستان کے پچھلے قدیم حجری دور کے انسان کا نسلی تعین کرنا زیادہ مناسب نہیں ہوگا کیونکہ یہ دور ایک لاکھ سال قبل پر ختم ہوتا ہے اور یہ وہ زمانہ ہے جب باشعور آدمی ایک مشترکہ ذخیرے کی حیثیت رکھتا تھا۔ دنیا بھر میں اُس کا سفر بلا روک ٹوک جاری تھا اور ابھی مستقل آبادیاں بنا کر رہنے نہیں لگا تھا۔ اس لیئے کسی نسل کا وجود میں آجانا ممکن نہ تھا۔ نوعِ انسانی کا نسلوں میں تقسیم ہونا بالائی قدیم حجری دور سے وابستہ ہے اور یہ نسل سازی آج سے پچاس ہزار سال قبل شروع ہوئی۔

سوان صنعت کا یہ متحرک معاشرہ مکمل طور پر غیر طبقاتی اشتراکی معاشرہ تھا۔ انسان کے ہاتھوں انسان کے استحصال کی کوئی صورت نہیں تھی۔ لوگ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں درختوں پر یا گھنی جھاڑیوں کے مابین یا گھاس پھوس کی جھونپڑیوں یا دریاؤں کے کنارے قدرتی پہاڑی کھوں میں رہتے تھے۔ یہ مل جل کر شکار کرتے، خوراک ڈھونڈتے اور مل جل کر کھا پی لیتے۔ فالتو پیداوار کوئی نہ تھی جو ذخیرہ ہو سکتی اور اونچ نیچ کا باعث بنتی۔ ان کا مل جل کر رہنا اس لئے بھی ضروری تھا کہ یہ جانوروں، درندوں اور دوسرے انسانی گروہوں سے محفوظ رہیں ان کا کوئی مذہب نہ تھا۔ کوئی دیوی دیوتا نہ تھے اور یہ پرستش کے عمل سے ناآشنا تھے۔ یہ نہ تو زراعت یا خوراک پیدا کرنے کے طریقوں سے آگاہ تھے اور نہ ابھی انہوں نے جانوروں کو پالنا سیکھا تھا۔ اپنے مُردوں کو دفن کرنے یا جلانے کے عمل سے ناآشنا تھے۔ غالباً یہ لاشوں کو دور چھوڑ آتے ہوں گے جہاں درندے اور پرندے انہیں کھا جاتے ہوں گے۔ چونکہ ان کا مکمل انحصار قدرت پر تھا لا زماً وہ پودوں کے ایک مخصوص وقت پر اُگنے بڑھنے پھلنے اور مرجھا جانے کے عمل کا مشاہدہ کرتے ہوں گے۔ پھر وہ جانوروں کی عادات اور زندگیوں کا مطالعہ کرتے ہوں گے۔ کیا عجب اُن میں سے بہت سے افراد بیشتر وقت ایسے ہی مشاہدوں میں صرف کر دیتے ہوں۔

یہی معصومانہ حیرت کے مشاہدے بعد میں علمِ نباتات اور علمِ حیوانات کا نقطۂ آغاز بنے۔ اسی طرح چاند سورج اور ستاروں کا مشاہدہ علمِ فلکیات اور موسموں اور ہواؤں کا مشاہدہ علمِ ماحولیات کا ماخذ بنا ہوگا۔ زندگی کی حفاظت اور ترقی کے لئے ان کا سارا اسلحہ وہی پتھر کے اوزار تھے جن کی تفصیل اوپر درج ہوئی۔

بالائی قدیم حجری دور

پاکستان کا نچلا قدیم حجری دَور جس کا جائزہ گزشتہ سطور میں لیا گیا ہے ایک نہایت ہی طویل عرصہ پر محیط ہے۔ جو تقریباً چھ لاکھ سال قبل سے شروع کر کے تقریباً ایک لاکھ سال قبل پر ختم ہوتا ہے۔ اس دَور کے بے شمار حجری اوزار ملے ہیں اور ماہرین نے مختلف انداز میں اُن کا مطالعہ کیا ہے۔ اگرچہ زمانی تعین اور دورانیئے کی طوالت پر مختلف آراء پائی جاتی ہیں لیکن اس دور کے لاکھوں سالوں پر محیط ہونے اور اس دور میں انسان کے پاکستان میں بالخصوص وادیٔ سوان، پوٹھوہار میں بکثرت موجود ہونے پر سب محققین متفق ہیں۔ اُس دور کے انسان کی زندگی کی تصویر کشی میں بھی کم و بیش اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔ لیکن اُلجھن اُس وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب قدیم حجری دَور کا بالائی ــــ یعنی آخری ــــ مرحلہ آتا ہے۔ اس کے بارے میں مختلف اہلِ رائے شک کا اظہار کرتے ہیں کہ پاکستان میں ایسا کوئی دور گزرا بھی ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں ویلر دو بنیادی سوال پیش کرتا ہے۔ اوّل یہ کہ بالائی قدیم حجری دور کے کون سے شواہد دستیاب ہیں۔ دوسرے یہ کہ کیا پاکستان (بلکہ برصغیر) کا کوئی وسطی حجری دور بھی ہے جسے قدیم اور جدید حجری دور کے درمیان ایک منفرد زمانہ کہا جا سکے۔ ویلر اس بات پر بھی شک ظاہر کرتا ہے کہ پاکستان کا کوئی جدید حجری دور بھی ہے یا کہ نہیں؟

گویا یہ ماہرین آثار پاکستان کے قدیم حجری دور میں سے صرف نچلے مرحلے کو اہمیت دیتے ہیں اور بعد کے تمام حجری مراحل کو نظر انداز کرنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ لیکن پاکستانی ماہرینِ آثار نے بعد کی تحقیقات سے پاکستان کے وسطی حجری دور کے ناقابلِ تردید شواہد دریافت کیۓ ہیں۔ جن کی تفصیل آئندہ صفحات میں آئے گی۔

عمومی خصوصیات

قدیم حجری دور کے انسان کی عمومی خصوصیات میں سب سے نمایاں بات یہ ہے کہ اس دور میں انسان قدیم

انسانی شکل سے جدید انسانی شکل میں داخل ہوچکا تھا۔ یہ انسان گروہوں کی صورت میں آپس میں مل جل کر رہتا تھا زندگی گزارنے کے لئے پتھر کے اوزار بناتا تھا۔ خوراک فطرت سے جمع کرتا تھا، چاہے وہ نباتات سے ہو یا حیوانات سے۔ خوراک پیدا کرنے کے مرحلے میں داخل نہ ہوا تھا۔ زراعت سے ناآشنا تھا۔ جانوروں کو سدھا نہ سکا تھا۔ سماجی نظام اونچ نیچ یا حاکم محکوم کے تصورات سے ناآشنا تھا۔ یہ قدیم اشتراکی سماج تھا۔ مذہب کا وجود نہ تھا۔ ابھی جادو کے رجحانات بھی ظاہر نہ ہوئے تھے۔

حوالہ جات

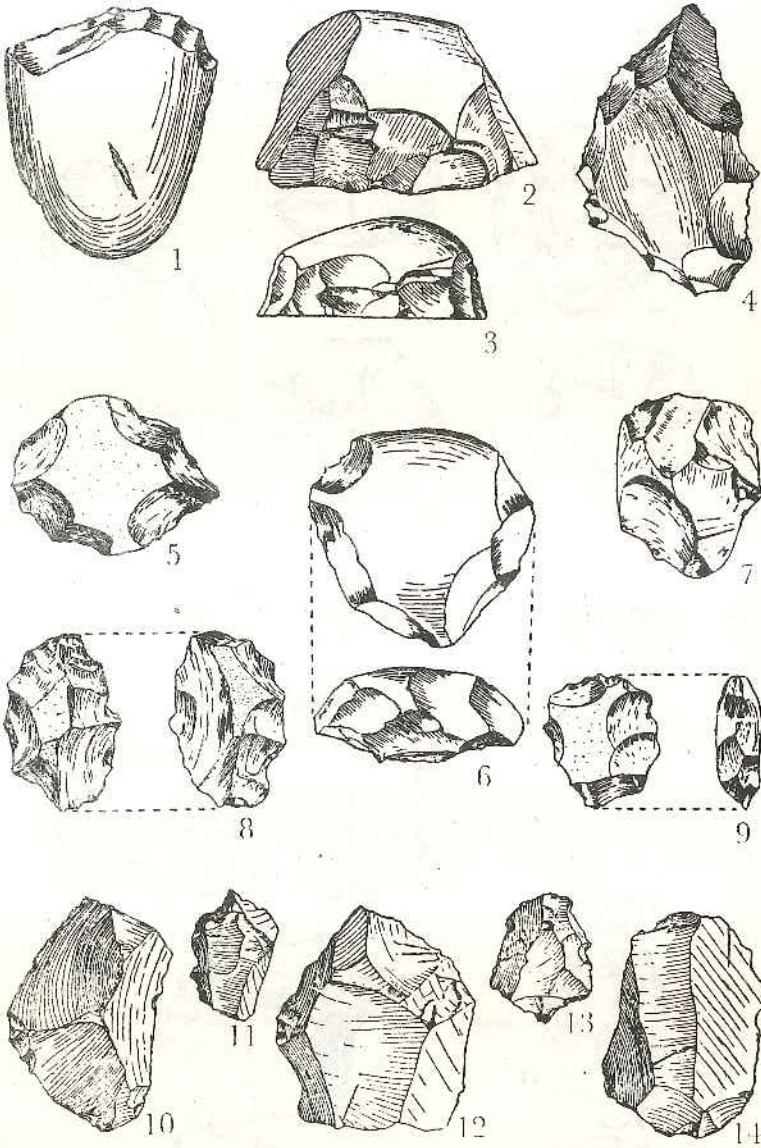
۱- EARLY INDIA & PAKISTAN, Sir Mortimer Wheeler (1968) p. 34.

۲- THE WONDER THAT WAS INDIA A.L. Basham. p. 10

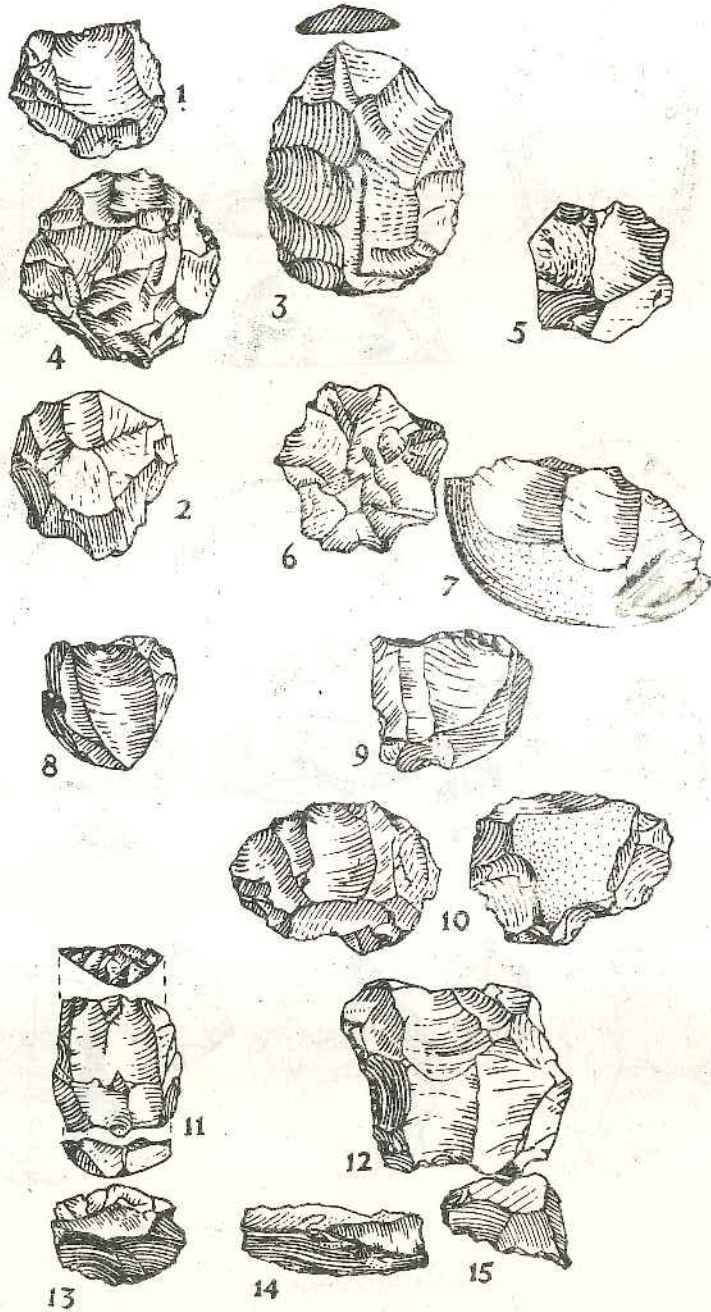
۳- EARLY INDIA & PAKISTAN, Sir Mortimer Wheeler (1968) p. 34.

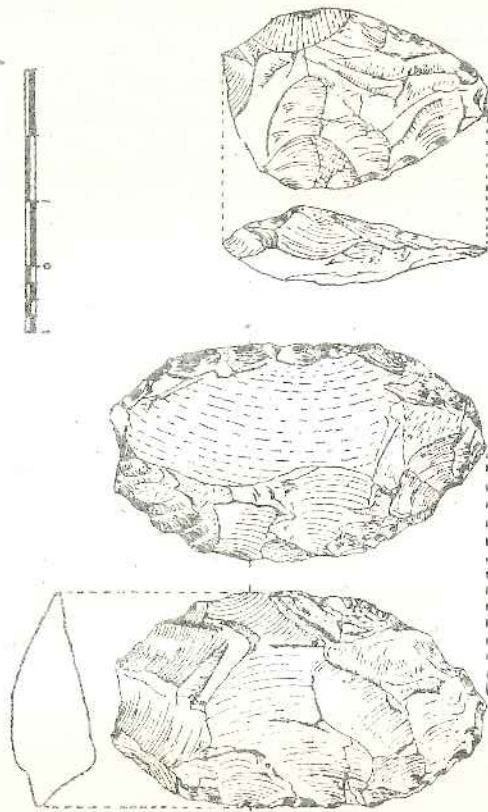
۴- PREHISTORIC INDIA—Prof: Stuart Piggot p. 24.

۵- WHEELER op. cit p. 39

۶- PREHISTORIC AND PROTOHISTORIC PUNJAB—By V.C. Pandey (HISTORY OF THE PUNJAB, edited L.M. Joshi & Fauja Singh—Punjabi University Patiala, India, vol. I, 1977, pp. 47, 48).

تصویر نمبر ۳۷۔ ابتدائی سوان صنعت کے حجری اوزار۔

نمبر ۱ تا ۴: سنگریزہ اوزار، نمبر ۵ تا ۹: ٹکیہ نما اوزار

نمبر ۱۰ تا ۱۴: کلیکٹونین اسلوب کے اوزار

تصویر نمبر ۳۹ - آخری سوان صنعت - نمبر ۱ تا ۷ : مغرہ ۷ ، ۸ : لینڈ ۸ تا ۱۲ :
مغرہ ۱۳ تا ۱۵ : چھلکا اوزار

تصویر نمبر ۳۵ - مدراس صنعت کے حجری اوزار

چھٹا باب

پاکستان میں وسطی حجری دور

پاکستان کے وسطی حجری دور کے جتنے بھی آثار اب تک ملے ہیں وہ ملک کے شمالی حصّے سے ملے ہیں۔ اس میں ایک توصوبہ سرحد میں پائیں گیئے کہ وادیٔ پشاور میں جس کا قدیم نام گندھارا تھا یہ آثار ملے ہیں۔ خاص طور پر ضلع مردان کے گاؤں شنگھاؤ کے قریب ایک بڑی غار کی کھدائی سے غار کے اندر مدفون وسطی حجری انسان کے اوزار اور دوسری چیزیں ملی ہیں۔ ان کا زمانہ پچاس ہزار سال قبل سے لے کر پندرہ ہزار سال قبل تک کا ہے اس غار کی کھدائی ڈاکٹر احمد حسن دانی کی زیر قیادت ہوئی تھی اور اس کی تفصیلی رپورٹ ڈاکٹر دانی نے پشاور یونیورسٹی کے شعبہ آثار کے انگریزی مجلہ قدیم پاکستان کی جلد اوّل میں شائع کی ہے۔

دوسرے بڑے شواہد نانگا پربت کے قریب دریائے سندھ کے کنارے واقع مشہور شہر چلاس کے گرد و نواح کی چٹانوں سے ملے ہیں جو متعدد حجری تصویروں کی شکل میں ہیں۔ ان کی دریافت کا اعزاز بھی ڈاکٹر دانی کو حاصل ہے اور انہوں نے اپنی انگریزی تصنیف چلاس (مطبوعہ قائد اعظم یونیورسٹی اسلام آباد) میں ان کے بارے میں تفصیلی رپورٹ پیش کی ہے۔ چلاس کے وسطی حجری انسان کا زمانہ ۵۰۰۰ ق م تا ۳۰۰۰ ق م ہے یعنی آج سے سات ہزار سے لے کر پانچ ہزار سال قبل تک کا زمانہ۔

شنگھاؤ غار

شنگھاؤ ایک چھوٹا سا گاؤں ہے جو ضلع مردان کے شمال مشرقی کنارے پر ایک پہاڑی کے دامن میں واقع ہے۔ یہ پہاڑی مردان اور بنیر کے درمیان حدِ فاصل کی حیثیت رکھتی ہے۔ مردان سے اس گاؤں کا فاصلہ ۲۱ میل ہے۔ شنگھاؤ سنسکرت لفظ "شنگھا" سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے "ڈیرا یا خانقاہ ـــــ خاص طور پر بدھ بھکشوؤں کا ڈیرہ"۔ یہ گاؤں قدیم بدھ مذہب کے ماننے والوں اور بدھ بھکشوؤں کے گنجان ٹھکانوں

کے مرکز میں واقع ہے کیونکہ بدھ مت کے آثار جمال گڑھی، پالئی، شاموزئی، بابوزئی، میاں خان، کوئی بارمول اور اوپر پوری وادیٔ سوات میں کثرت سے ملے ہیں۔ شنگھاؤ ان سب کے وسط میں ہے اور پرانے بڑے راستے کے کنارے واقع ہے۔ قدیم چینی سیاح ہیون چانگ اسی رستے سے آیا تھا۔[1]

وسیع شنگھاؤ وادی میں چھوٹی چھوٹی تنگیاں (تنگی: درہ) ہیں۔ جنوب میں شرم خان ہے اس کے بعد باغ درہ ہے پھر پرخو درہ پھر رود۔ اس کے بعد تنگی پھر حیات تنگی اور اس کے آگے نختو ہے۔ ان سے تھوڑے فاصلہ پر نالو درہ ہے۔ ان سب میں بدھوں کے قیام کے شواہد اوپر کی سطح پر ملتے ہیں۔ ان تنگ دروں میں باگھا ٹولوں میں متعدد غاریں ملتی ہیں جن میں سے اہم ترین غاریں رود، پرخو درہ اور باغ درہ میں واقع ہیں۔ آج بھی چرواہے آندھی بارش اور طوفان میں اپنے جانوروں کو ساتھ لے کر ان غاروں میں پناہ لیتے ہیں۔ سخت گرمی میں وہ دوپہر یہاں گزار لیتے ہیں۔ بعض اوقات شکاری بھی راتوں کو ان غاروں میں چھپ کر گھات لگاتے ہیں کیونکہ قابلِ شکار جنگلی جانور یہاں چشموں پر پانی پینے آتے ہیں۔ چشموں کے قریب گھاس بھی وافر ملتی ہے۔ ورنہ ساری وادی خشک ہے۔ بلبے درخت تو دیکھنے میں ہی نہیں آتے۔ بعض دروں میں البتہ کاشتکاری ہوتی ہے۔ دانی کا خیال ہے کہ شنگھاؤ وادی میں بدھ عہد سے پہلے سے بھی کھیتی باڑی ہوتی رہی ہے۔[2]

شنگھاؤ گاؤں سطحِ سمندر سے ۲۷۰۰ فٹ بلند ہے اور پرخو درہ غار (جو اب عرفِ عام میں شنگھاؤ غار کے نام سے مشہور ہو چکی ہے) اس زمین کی سطح سے مزید ۳۰۰ فٹ اونچی جگہ پر واقع ہے۔ غار کے قریب فرشی چٹان "پچھلے قدیم مجرحیات کے دور" (۵۷ کروڑ سال قبل تا ۴۹ کروڑ پچاس لاکھ سال قبل) سے تعلق رکھتی ہے غار کی زمین پر جو مٹی چونا اور دیگر مواد جمع ہے وہ پچاس فٹ ضخیم ہے اور دوسری برف بندی (چار لاکھ سال تا پانچ لاکھ سال قبل) کے زمانے کا ہے۔

پرخو درہ غار یا شنگھاؤ غار آخری وسطی "انتہائی نزدیکی زمانے" میں وجود میں آئی۔ انتہائی نزدیکی زمانہ پچیس لاکھ سال قبل سے شروع ہو کر دس ہزار سال قبل پر ختم ہوتا ہے۔ اس کا آخری وسطی زمانہ بارہ تیرہ لاکھ سال قبل سمجھنا چاہیئے اُس زمانے میں یہ غار وجود میں آئی۔ غار میں موجود حجری اوزار اس زمانے کی تصدیق کرتے ہیں۔ بعد کے زمانے میں موسمی اثرات کے تحت غار کے مزید تودے گرتے رہے اور یہ بڑی ہوگئی۔ غار کے اندر جو اصل غار ہے اُس کی چوڑائی ۸۰ فٹ ہے۔ دہانے سے اندر کی طرف گہرائی ۳۵ فٹ ہے اور فرش سے چھت تک اونچائی ۴۰ فٹ ہے۔ اس میں بار بار چھت سے تودے گرتے رہے ہیں، اس لئے یہ غار بار بار

انسانوں سے خالی ہوتی رہی اور بالآخر سنسان ہوگئی۔ غار کا موجودہ فرش زمین سے پانچ فٹ اونچا ہے جب کھدائی کی گئی تو سطح فرش سے پندرہ فٹ نیچے جاکر بنیادی چٹان آتی ہے۔ ذخیرہ شدہ مٹی کی واضح طور پر بارہ پرتیں ہیں۔ ہر دو سطحوں کے درمیان راکھ اور کوئلے کی ایک تہہ بچھی ہوئی ہے۔ غار کے دہانے پر اس طرح کی مٹی کی تہیں نہیں ہیں بلکہ وہ گندگی جو غار کے باسیوں نے ہزاروں سالوں میں مسلسل باہر پھینکی ہے، یہاں پر جمع شدہ ہے گو کہ اس کی ترتیب وار تہیں اتنی وضاحت سے بنی ہوئی نظر نہیں آتیں لیکن پھر بھی اندر کی تہیں باہر کوڑے کی تہوں کے ساتھ مماثلت ضرور رکھتی ہیں۔

ڈاکٹر دانی نے اس کے پانچ حصے بتلائے ہیں۔ یعنی پانچ مرتبہ یہ غار آباد رہی:

پہلا زمانہ

انسانوں کی قدیم ترین رہائش کا زمانہ سطح ۱۲، ۱۱، اور ۱۰ پر یعنی سب سے نیچے کی تین سطحوں پر مشتمل ہے ان تین اندرونی سطحوں کے متوازی باہر کوڑے کے ڈھیر میں بھی ایک سطح (۱۰ر) ملتی ہے۔ اس کے بعد اس کی چھت سے ایک تودہ گرا ہے جس کی مٹی نے فرش کو ڈھانپ لیا ہے چونکہ انسانوں کی لاشیں اندر نہیں ملیں اس کا صاف مطلب ہے کہ تودہ گرنے کے آثار کافی پہلے نظر آگئے ہوں گے اور لوگوں نے یہ غار خالی کردی ہوگی۔

اس زمانے کی سطح پر راکھ اور لکڑی کے کوئلے کی موجودگی سے ثابت ہوتا ہے کہ جو انسان یہاں رہا ہے اُس کا آگ پر مکمل عبور تھا اور وہ آگ کو اپنی ضرورتوں کے لئے استعمال کرتا تھا۔ اس کے علاوہ وہاں سے جانوروں کی ہڈیاں، اُن کے دانت، سینگوں کے ٹکڑے اور گاری پتھر کے اوزار ملے ہیں۔ اوزار بناتے وقت گار پتھر کے جو ٹکڑے اور کرچیاں اُتری ہیں۔ وہ بھی بکثرت ملی ہیں۔ اس کے علاوہ وزنی چٹانوں کے ٹکڑے اور اُن سے بنی نوکیں بھی ملی ہیں۔ اور دھار والے اوزار بھی۔ پہلے زمانے کے اوزار بعد کے زمانوں کی نسبت موٹے اور بڑے ہیں۔ اس زمانے کا اختتام چھت گرنے سے ہوا۔ تو وہ کیوں گرا، اس کی وجہ شاید موسمی تبدیلیوں میں ہو مثلاً بارشیں، سیلاب، زلزلہ وغیرہ۔ اسی تودے کے اوپر دوسرے زمانے کے لوگوں نے اپنی رہائش اختیار کرلی۔

دوسرا زمانہ

یہ نویں سے لے کر پانچویں سطح تک پر محیط ہے۔ جس کے ساتھ کوڑے کے ڈھیر کی متوازی سطح (۱۵) بھی شامل ہے اس زمانے میں جو خام مال استعمال کیا گیا ہے۔ اُن کی رنگت پہلے سے مختلف ہے۔ ان پر سرخ رنگ کے دھبے لگے ہیں۔ یہ دھبے سرخ مٹی کے ہیں۔ اس مرتبہ غار اس وجہ سے خالی ہوئی کہ غار کی پچھلی چٹان قدرے سرک گئی تھی، اس زمانے کے مواد میں جانوروں کی ہڈیاں، جن میں سے بعض ادھ جلی بھی تھیں اور بعض ٹوٹی ہوئی تھیں۔ کچھ گاری پتھر کے اوزار ملے ہیں جن پر سرخ دھبے تھے۔ اس زمانے کے بارے میں ڈاکٹر دانی صاحب کا خیال ہے کہ باقاعدگی سے اور تسلسل کے ساتھ غار آباد نہیں رہی۔ لگتا ہے کہ گاہے بگاہے لوگ آ کے رہے پھر چلے گئے۔

تیسرا زمانہ

یہ غار کے اندر کی چوتھی اور تیسری سطح اور باہر کوڑے کی دو متوازی سطحوں پر مشتمل ہے۔ یہ سطح اُس گلابی مٹی سے بنی ہے جو باہر وادی میں میسّر ہے اور غالباً یہیں سے لے کر مٹی کی یہ تہہ جمائی گئی ہوگی۔ تیسرا زمانہ باقاعدہ رہائش کا زمانہ ہے۔ اس دور کی جو چیزیں ملی ہیں۔ اُن میں گار پتھر کے اوزار ہیں جن پر سرخ دھبے ہیں۔ جس کا مطلب ہے کہ ان اوزاروں سے جانوروں کے سینگ بھی پڑے ملے ہیں جس سے اس قیاس کی تائید ہوتی ہے۔ سنگِ خارا کے بنے کئی اہرن بھی ملتے ہیں۔ ہڈیوں کے ٹکڑے، جانوروں کے دانت اور ورقی چٹانوں کے اوزار بھی کافی ملے ہیں۔

یہ تینوں زمانے پاکستان کے وسطی حجری دور سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا دورانیہ پچاس ہزار سال قبل سے لے کر پندرہ ہزار سال قبل تک ہے۔

چوتھا زمانہ بہت بعد کا ہے جب پاکستان کی سرزمین پر بدھ مت پھیل چکا تھا یعنی ۲۰۰ سال قبل مسیح سے لے کر ۲۰۰ عیسوی تک کا زمانہ اس دور میں غار باقاعدہ آباد نہیں رہی بلکہ وقفے وقفے سے لوگ آتے جاتے رہے۔ پانچواں زمانہ غار کے خالی رہنے کا زمانہ ہے جب اس پر وہ مٹی گرتی رہی جو کھدائی کے وقت ظاہری سطح (فرش) کی صورت رکھتی تھی۔ یہاں ہماری دلچسپی صرف وسطی حجری دور سے ہے جو پہلے تین زمانوں پر مشتمل ہے اور جو پچاس ہزار سال قبل سے پندرہ ہزار سال قبل پر محیط ہے۔

کھدائی سے ملنے والی چیزیں

کھدائی سے ملنے والی چیزیں بنیادی طور پر دو قسم کی ہیں۔ ایک تو حجری اوزار ہیں جو گار پتھر یا ورقی چٹانوں سے بنے ہیں۔ یہ بھی دو تین انواع کے ہیں۔ دوسری چیزیں جانوروں کی ہڈیاں اُن کے دانت اور سینگ ہیں۔ انسانی لاش یا ڈھانچہ کوئی نہیں ملا۔ جس کا مطلب ہے کہ لاش کو دور کہیں ٹھکانے لگایا جاتا ہوگا۔ غالباً وہ کسی قدرتی پہاڑی چھجے کے نیچے چھوڑ آتے ہوں گے۔

حجری دور کے تینوں مرحلوں میں پتھر کے وافر مقدار ملے ہیں ان میں زیادہ تر گار پتھر سے بنے ہیں۔ ان کے بنانے کی تکنیک ہر جگہ یکساں ہے۔ مواد بھی ہر جگہ گار پتھر ہی ہے اور بنانے کا طریقہ بھی ایک ہی ہے یعنی ضرب لگا کر توڑ کر بنائے گئے ہیں۔ صرف ایک نمایاں فرق پہلے اور تیسرے مرحلے میں یہ ہے کہ پہلے مرحلے کے پتھریلے اوزار بڑی جسامت کے ہیں جب کہ تیسرے مرحلے کے اوزار چھوٹے ہیں۔ پہلے مرحلے کے اوزاروں کی ساخت میں تنوع بہت زیادہ ہے اور یہی چیز دوبارہ تیسرے مرحلے میں نظر آتی جب کہ دوسرے مرحلے کے اوزاروں میں تنوع بہت کم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شنگھاؤ کے باسی ارد گرد سے چٹانوں سے پتھر توڑ کر غار کے اندر لے آتے تھے اور یہیں بیٹھ کر اُن سے اوزار بناتے تھے۔ کیونکہ ان کا خام مال ہمیشہ مقامی رہا ہے اور دوسرے غار کے اندر اوزار بنانے کے دوران اترنے والا فالتو پتھر اور اس کی کرچیاں وافر مقدار میں ملتی ہیں۔ اس کے علاوہ غار کے منہ کے پاس جو کچرا پھینکا گیا ہے اُس میں بھی یہ ٹکڑے وافر مقدار میں ملے ہیں۔

اوزاروں کی تین واضح قسمیں کی جاسکتی ہیں۔ گار پتھر کے اوزار، ورقی پتھر کے اوزار اور اہرن اور ستدان۔

۱۔ گار پتھر کے اوزار

گار پتھر ہی اس علاقے میں بکثرت پایا جاتا ہے اور اسی سے زیادہ تر اوزار بنائے گئے ہیں۔ ان میں سے بھی غالب حصہ چھلکا اوزاروں کا ہے اور مغز اوزاروں کی تعداد کم ہے۔ ایک بڑا پتھر لے کر جب اس کو توڑ کر اس کے اندر سے اوزار نکالا جاتا ہے تو ارد گرد سے جو چھلکے اترتے ہیں اُن میں گو کہ اکثر کو تو پھینک دیا جاتا ہے لیکن بعض کو مزید تراش کر اوزار کی شکل میں ڈھال لیا جاتا ہے۔ بعض چھلکے جوں کے توں اوزار کے طور پر استعمال کر لئے جاتے ہیں۔ یہ سب چھلکا اوزار ہیں۔ اس غار سے جتنے بھی چھلکا اوزار ملے ہیں۔

اُن میں سے بہت سے استعمال شدہ بھی نظر آتے ہیں۔ لیکن ان اوزاروں سے یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ وسطی حجری دور کے انسان نے کس کس اوزار سے کیا کیا کام لیا ہوگا۔ بعض اوزاروں پر سرخ دھبے اس بات کا ثبوت ہے کہ ان پر خون کے داغ ہیں۔ ایسے اوزار یقیناً جانوروں کو ذبح کرنے کے بعد ان کی کھال ہٹانے یا گوشت کاٹنے کے لئے استعمال ہوئے ہوں گے۔ ان میں سے بعض تو چھیلنے والے اوزار ہیں اور بعض نوک دار ہیں ان میں سے بعض کو آر (سُوا) چھینی یا برمبھی بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ ان اوزاروں کو بڑی مہارت سے بنایا گیا ہے اور ان کا سوراخ کرنے والا نوک دار سرا یا چھیلنے والا تیز دھار سرا بنانے میں کافی احتیاط اور مہارت صرف کی گئی ہے۔

گار پتھر کے بنے کچھ مغز اوزار بھی ہیں۔ ان کی دانی صاحب نے تین قسمیں بتائی ہیں۔ پہلی قسم قرص نما مغز اوزار ہیں۔ ان میں بعض تقریباً گول ہیں یا گول کے نزدیک ہیں۔ یہ چپٹے ہیں اور ہر کنارے سے کاٹنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ بعض اوزار دستی کلہاڑے کی شکل ہیں۔ ان کا اوپر والا حصہ چپٹا ہے۔ جس کو ہاتھ سے پکڑنا مقصود ہے۔ نیچے کا حصہ تیز دھار والا ہے اور دو دھاری ہے۔ ان کی شکلیں متفرق ہیں لیکن سب کا مقصد کاٹنا لگتا ہے اور سب کو دستی کلہاڑا سمجھنا چاہیئے۔ قرص نما اوزاروں میں ایک اور شکل نیم گول ٹھرچلیوں کی ہے۔ ان کا اوپر کا حصہ چپٹا ہے اور باقی گول۔ ان کو بار بار کی ہلکی ضربوں سے تیار کیا گیا ہے۔ گار پتھر کے مغز اوزاروں کی دوسری قسم کھُپا نُما مغز اوزار ہیں۔ یہ گار کے مغز پتھر سے بنے کھپوے کی شکل کے اوزار ہیں اور کاٹنے کے لئے کثیر الاطراف ہیں۔ تیسری قسم جُھرّی دار مغز اوزاروں کی ہے۔ یہ بھی بظاہر کھپوے کی شکل کے ہیں اور مغز پتھر سے بنے ہیں۔ ان کا اوپر کا حصہ چپٹا ہے لیکن نچلا حصہ جو توڑ کر بنایا گیا ہے۔ اُس کی طرف سے دیکھئے تو اس کے اردگرد ملتی جُھرّیاں نظر آتی ہیں۔ اس لئے انہیں الگ سے جُھرّی دار کا نام دیا گیا ہے۔

۲۔ ورقی پتھر کے ٹکڑے اور اوزار

سنگھاؤ غار کے تمام رہائشی مرحلوں میں چونے کے پتھر اور ورقی پتھروں کے چھوٹے چھوٹے ڈھیلے ملے ہیں۔ ان میں سے بعض کو تو کچھ گڑھوں کے اندر قدرتی مٹی کی دیواروں کے ساتھ ساتھ، اردگرد، دیواروں کے طور پر چُنتے ہوں گے اور بعضوں کے بارے میں یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ تنور کے

طور پر استعمال ہوتے رہے ہیں یعنی تنور کے اندر دیوار کے طور پر کیونکہ ان کی ظاہری سطح جلی ہوئی ہے۔ اگر ایسا تھا تو پھر وہ گوشت کو اس تنور کے اندر بند کر کے بھونتے ہوں گے۔ جیسا کہ آج بھی صوبہ سرحد اور بلوچستان میں کسی حد تک رواج ہے (یہ رواج چین میں بھی ابھی تک ہے خاص کر سنکیانگ میں) ان میں سے بعض پتھر ایسے ہیں جو زمین پر رکھ کر اُن کے اوپر ہڈیاں توڑی جاتی ہوں گی۔ جیسے قصاب کی لکڑی کی مُنڈھی ہوتی ہے۔

۳۔ اہرن اور سندان

درجن بھر اہرن کوڑے کی چوتھی سطح سے ملے ہیں اور ان کے ساتھ ہی تین ٹوٹے ہوئے سینگ بھی ملے ہیں۔ یہ سب اہرن دریا کے بہا کر لائے ہوئے قدرتی گول پتھر ہیں جو سنگِ خارا کے ہیں۔ سنگِ خارا ایک بھُر بھُرا پتھر ہے (گرینائٹ) جو مالاکنڈ میں بکثرت دستیاب ہے۔ ان بارہ اہرنوں میں سے گیارہ گول ہیں مگر دو طرف سے چپٹے ہیں اور یوں اہرن بننے کے لئے قدرتی طور پر موزوں ہیں۔ اسی لئے سنگھاؤ کے باسی ان کو پہاڑی نالوں کے نا س میں سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر لائے ہوں گے۔ بارہ میں سے صرف ایک پتھر گوے کی شکل کا مکمل گول ہے یعنی گیند کی شکل کا ہے۔ اہرن نما پتھروں کے اوپر والے چپٹے حصے پر ضربوں کا اثر معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان میں تھوڑی سی کھدائی معلوم ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان میں یا تو ہلکا سا گڑھا پڑ گیا ہے یا تھوڑا سا چھلاؤ محسوس ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا حجری اوزار صرف سنگھاؤ غار ہی سے نہیں ملے بلکہ گندھارا کے سارے شمالی علاقوں میں جگہ جگہ سے ملے ہیں۔ گندھارا صوبہ سرحد اور شمالی علاقہ جات کے مجموعے کا قدیم نام ہے۔ سنگھاؤ کے علاقے میں مردان سے سات میل کے فاصلے پر کانی گُرھی گاؤں کے پاس تین غاریں ملی ہیں۔ ان میں بالکل ایسے ہی گار پتھر کے اوزار ملے ہیں۔ مالاکنڈ سلسلہ کوہ کے پار تھانہ اور چک درہ کے مقام سے ایسے ہی اوزار ملے ہیں۔ پھر آگے سوالات میں منگورہ سے بھی یہی گار پتھر کے وسطی حجری زمانے کے اوزار ملے ہیں۔ دیرمیں تمرگڑھا سے بھی ملے ہیں۔ اس سارے علاقے میں باجوڑ تک کھلے میدانوں سے بھی یہ اوزار ملے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وسطی حجری انسان پچاس ہزار سال قبل سے لے کر پندرہ ہزار سال قبل تک پورے شمالی علاقوں میں رہتا تھا۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ چلاس میں یہ انسان پانچ ہزار سال قبل تک قیام پذیر رہا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پاکستان کا وسطی حجری دور کم از کم شمالی حصے کی حد تک پانچ ہزار سال تک رہا ہے۔ اس کے کہیں بعد

کانسی حجری دور (CHACOLITHIC AGE) کا آغاز ہوتا ہے۔ گندھارا کے وسطی حجری دور کی قیام گاہیں تو غاروں میں تھیں لیکن وہ وادیوں میں چھوٹے جانوروں مثلاً بکری وغیرہ کا شکار کرتا تھا اور اُن کے گوشت کو آگ کے شعلوں پر بھون کر یا تنور کے اندر دم پخت کر کے کھاتا تھا۔

سنگھاؤ کے اکثر اوزار نکونے، ایک طرف نوکدار یا قدرے گول ہیں۔ بار بار کی ضربوں سے توڑنے کا ثبوت ملتا ہے لیکن بہت باریک کام یا رگڑائی، گھسائی بالکل نہیں کی گئی۔ کھرچنے والے اوزاروں میں چاقو نما پھل اور پتہ نما پھل خاصی عمدگی سے بنائے گئے ہیں۔ ان میں سے خاص طور پر آدھے گول کھرچنے، پنکھے کی شکل کے کھرچنے اور معیّن شکل کھرچنے زیادہ عام ہیں۔ معیّن کا مطلب ہے متوازی الاضلاع مستطیل نما شکل جس کے زاویے قائمہ نہ ہوں۔

ڈاکٹر دانی نے ان اوزاروں کو پوٹھوہار سے ملنے والے اُن حجری اوزاروں کے مماثل قرار دیا ہے جو ییل کیمبرج ٹیم نے پوٹھوہار سے کھدائی کر کے نکالے تھے۔ آخری تجزیئے میں دانی صاحب نے سنگھاؤ صنعت کو ماؤسٹیرین صنعت کا حصّہ تسلیم کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ انسانی زندگی کا وہ مرحلہ تھا جب وہ خوراک تلاش کرنے کے مرحلے سے نکل کر خوراک جمع کرنے کے مرحلے پر پہنچ گیا ہے۔ خوراک کا ذخیرہ (چند دن کے لئے ہی سہی) غار میں رہنے کا لازمی نتیجہ تھا۔ غار ایک ایسی چیز ہے جو کہ ایک بند مکان ہے۔ جہاں اشیائے خوراک میدان کی نسبت موسمی اثرات سے زیادہ محفوظ رہ سکتی ہیں۔ اس کے علاوہ چیزوں کو غار میں چھوڑ کر باہر چھوٹی سی وادی کے اندر ہی مزید خوراک کی تلاش میں جانا ہے۔ کھلے میدان کی طرح دور دراز جانے کی ضرورت نہیں اور ٹھکانے پر پلٹ آنے کا تصوّر غار ضرور فراہم کرتی ہے۔ وادی میں تھوڑی سی جدوجہد سے شکار مارنا آسان ہے۔ غار میں انسانوں کا خاصا بڑا گروہ رہتا ہوگا اور مل جُل شکار کرنے کے بعد مل جُل کر ہی گوشت کو بھون کر کھاتا ہوگا کیونکہ غار میں ہڈیوں کی بہت بڑی تعداد ملی ہے۔

دانی صاحب کا خیال ہے کہ پاکستان کا وسطی حجری انسان مغربی ایشیاء کے وسطی حجری انسان سے جڑا ہوا تھا اور گو کہ ابھی تک کوئی ثبوت نہیں ملا لیکن بھارت کا وسطی حجری انسان بھی ضرور اس رشتے میں منسلک ہوگا کیونکہ اس قدیم دور میں انسان کو خطوں میں مقید کر کے سوچنا قوانین فطرت کے خلاف ہے۔

گندھارا کا وسطی حجری انسان مکمل طور پر اشتراکی سماج کے مرحلے میں تھا۔ اور اس میں خاندان یا جادو یا جانوروں کو پالنے کا قطعی کوئی ثبوت نہیں ملا۔ یہ مکمل شکاری انسان تھا اور چھوٹے جانوروں کو شکار کرتا تھا۔ اس کا زمانہ

پچاس ہزار سال قبل سے لے کر پندرہ ہزار سال قبل پر پھیلا ہوا ہے۔ آگے چل کر چلاس کی تصویروں میں ہم دیکھتے ہیں کہ آج سے سات ہزار سال قبل (۵۰۰۰ ق م) انسان جادو کی طرف آرہا تھا اور جانوروں کو پالنے کی کوشش کر رہا تھا۔

چلاس

چلاس آج کل ایک شہر کا نام ہے لیکن قدیم زمانے میں یہ پورے علاقے (ضلع) کا نام تھا۔ علاقے، کے مفہوم کے لئے سنسکرت میں "وِشایا" کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ ایک چٹان پر چھٹی صدی عیسوی کا کندہ کیا ہوا اس علاقے کا نام "شِلاواتا" بھی ملا ہے۔ شِلا سنسکرت زبان میں پتھر یا چٹان کو کہتے ہیں۔ اگر واتا کو وشایا کی بگڑی ہوئی شکل سمجھا جائے تو شلاواتا کا مطلب ہوا پتھروں یا چٹانوں کا علاقہ۔ مقامی زبان رشنا میں "واتا" کا لفظ بھی موجود ہے جس کا مطلب بھی پتھر ہے۔ اس لحاظ سے شلاواتا کا مطلب ہوا پتھروں والی پہاڑی۔ البیرونی نے اس علاقے کا ذکر شلتاس کے لفظ سے کیا ہے۔ ایک پہاڑی پر اس شہر کا نام سومانگرا (سوم نگرۓ "م" اور "ر" پر زبر) بھی کھدا ہوا ہے۔ سوم معنی چاند اور نگر معنی شہر مطلب ہوا چاند کا شہر — شہر ماہتاب۔ ۵۰۰ء کی ایک کندہ کاری تھالپن پل پر ہوئی ہے جس میں لکھا ہوا ہے: ویر سوم نگر یعنی بہادر شہر مہتاب۔

دریا کے ساتھ ساتھ تھوڑے تھوڑے فاصلے پر کھلی جگہ آتی ہے جہاں زرخیز مٹی کے وسیع میدان ہیں۔ ان پر رہائش اور کاشت کاری ممکن ہے۔ آبپاشی دریا سے تو نہیں ہو سکتی البتہ ارد گرد کے ندی نالوں اور چشموں سے ہو جاتی ہے۔ ان کھلی جگہوں کو درس کہتے ہیں۔ پہاڑ میں اگر کوئی گزرگاہ ہو تو اُسے مقامی زبان میں در کہتے ہیں۔ یہ فارسی کا در ہے یا اردو کا درہ یا پھر سنسکرت کے دوار (دروازہ) کی پراکرتی شکل ہے۔ بہرحال پہاڑوں میں گزرنے کا ایک راستہ چلاس بھی ہے اور اس گزرگاہ میں دریائے سندھ کے ارد گرد چھوٹے ندی نالوں کے ساتھ ساتھ وسطی حجری انسان کے آثار ملتے ہیں۔

اُس انسان کے یہ آثار اُن بے شمار خوبصورت تصویروں کی شکل میں ہیں جو اُس نے جگہ جگہ پہاڑی چٹانوں پر مہارت کے ساتھ کندہ کی ہیں۔ ان میں سے تقریباً بیس تصویریں، وسطی حجری دور کے انسان کی بنائی ہوئی، دانی صاحب نے اپنی تصنیف چلاس میں شائع کی ہیں۔ بعد کے دور کی تصویریں ڈیڑھ سو سے زائد ہیں۔

وسطی حجری دور کی تصویریں بڑی گہری کھدی ہوئی ہیں اور مرورِ ایام سے ان پر سیاہی چڑھ چکی ہے یا سبز

کافی حد تک گھس چکی ہے۔ بعد کی تصویروں کی کندہ شدہ لکیریں زیادہ موٹی اور مستحکم ہیں۔ بعد کی تصویروں کے تاثرات واضح ہیں۔ لباس اور ساز و سامان نیا ہے اور موضوعات بھی نئے ہیں لیکن یہاں ہماری دلچسپی صرف قدیم دور کی قبل از تاریخ تصویروں سے ہے جو وسطی حجری دور کے انسان کے ہاتھوں نے بنائی ہیں۔ کیونکہ یہ اُس کی زندگی کو سمجھنے میں مدد دیتی ہیں۔

یہ قدیم قبل از تاریخ تصویریں ماہر فنکاروں کی بنائی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ ان کو کسی تیز نوک دار اوزار سے بنایا گیا ہے۔ یہ ایک طرف تو حقیقت پسندانہ ہیں اور مشاہدے کی گہرائی کو ثابت کرتی ہیں اور دوسری طرف ان میں تخیل کی رنگ آمیزی بھی نظر آتی ہے۔ ان تصاویر کے موضوعات بیشتر دو ہی ہیں۔ جانور اور انسان۔ اور ان دونوں موضوعات میں بھی اصل موضوع ایک ہی ہے : شکار۔ انسان کو جانوروں کا شکار کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ کچھ انسان کی "سماجی زندگی" کے دوسرے پہلوؤں کی بھی ترجمانی کرتی ہیں لیکن غالب موضوع شکار ہے

جانوروں کی تصویریں زیادہ حقیقت پسندانہ ہیں اور ان کو کسی نہ کسی حرکت کی حالت میں دکھاتی ہیں۔ البتہ انسانی شکلیں صرف خاکے کی حد تک ہیں اور زیادہ بھرپور تاثر پیدا نہیں کرتیں۔ ان تمام تصویروں میں دو باتیں مشترک ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان کے بنانے میں ایک ہی تکنیک استعمال کی گئی ہے اور دوسرے یہ سب موضوعاتی ہیں۔ چونکہ موضوع اکثر و بیشتر شکار ہے اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ ان کی زندگی کا بیشتر ذریعہ معاش شکار تھا۔ دوسرے شاید یہ "تابڑی جادو" SYMPATHETIC MAGIC کے طور پہ بنائی گئی ہوں۔ تاکہ عملی شکار میں کامیابی حاصل ہو۔ ان تصویروں میں کہیں بھی زراعت کی نمائندگی کرنے کی والی کوئی تصویر نہیں ملی۔

اُس زمانے میں چلاس کے عام جانوروں میں قدیم پہاڑی بکریاں، مارخور اور یاک عام تھے۔ مٹی زرخیز تھی۔ جنگلات وافر تھے اور آب و ہوا آج کی نسبت زیادہ خوشگوار اور کم شدید تھی۔ جس کے نتیجے میں یقیناً جانور بھی کثرت سے ہوں گے اور انسان بھی اور اس زمانے کا انسان انہی جانوروں کا شکار کرتا ہوگا جن کی تصویریں وہ بار بار بناتا ہے۔ ان جانوروں کی یہ شکلیں دریائے سندھ کے کناروں کے ساتھ ساتھ پڑی ہوئی پتھر کی بڑی بڑی چٹانوں پر کھودی گئی ہیں۔ ان چٹانوں کے قریب اُس انسان کی دوسری مصنوعات بھی کہیں کہیں ریت میں مدفون مل جاتی ہیں۔ جن میں پتھر کے چاقو شامل ہیں۔ پورے علاقے میں کوئی غار ایسی نہیں مل سکی جہاں انسان کی رہائش ثابت ہو۔ ڈی ڈی کوسمبی کا خیال ہے کہ شاید برصغیر میں قبل از تاریخ کی غاروں کی (بطور انسان کی رہائش گاہ کے) یورپ کے مقابلے میں کم اہمیت ہے۔ چلاس کا وسطی حجری دور کا انسان پہاڑی جنگل میں کھلا پھرتا تھا۔

دریائے سندھ اور دیگر بے شمار ندی نالوں کے کنارے کنارے (جن میں سے بے شمار اب سوکھ چکے ہیں اور بہت سے نئے بن گئے ہیں) گھوم پھر کر جانوروں کا شکار کرتا ہوگا۔ بہر حال اتنا یقینی ہے کہ پہاڑی ٹنگافوں اور چٹانوں سے بنے قدرتی چھجوں کے نیچے ضرور پناہ لیتا ہوگا۔ اس قسم کا ایک چھجہ گچی نالہ کے دہانے کے قریب ملا ہے جہاں انسان کی بود و باش کے ثبوت ملے ہیں جو حجری اوزاروں کی شکل میں ہیں۔ پتھر کے مغز سے بنائے یہ چھوٹے ہتھیار ہیں۔ ان کی شکلیں غیر ہندسی ہیں۔ ان میں کچھ سوئے، چاقو اور اسی قسم کی چیزیں شامل ہیں۔ کچھ تکونی کھرچنیاں بھی ملی ہیں۔ کچھ بڑے ٹکڑے بھی ہیں لیکن باقاعدہ قسم کے تیر کے پھل کہیں نہیں ملے۔ احمد حسن دانی کا خیال ہے کہ یہ درمیانی حجری دور کے اوزار ہیں اور ان کا زمانہ ۵۰۰۰ ق۔م تا ۳۰۰۰ ق م ہے[۵]۔

تصویروں کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے کتے کو پالتو بنا لیا تھا (تصویر نمبر ۴۳) اور بھیڑ بھی پال لی تھی (تصویر نمبر ۴۴) ان جانوروں کا گھریلو طور پر پال لینا عام طور پر آخری حجری دور سے وابستہ کیا جاتا ہے لیکن چلاس کے یہ لوگ جدید حجری دور سے ہرگز تعلق نہیں رکھتے بلکہ یہ وسطی حجری دور کے ہی زمانے کے لوگ ہیں اور اپنے وسطی حجری دور کے آغاز ہی میں انہوں نے کتے اور بھیڑ کو سدھا لیا تھا۔ اسی طرح ایک چٹان پر ایک کوہان والے بیل کی تصویر ملی ہے (تصویر نمبر ۴۵) ظاہر ہے کہ یہ جانور توان پہاڑوں پر تھا نہیں۔ یہ تصویر اس بات کا ثبوت ہے کہ ان لوگوں کے تعلقات میدانی علاقوں سے (وادی سندھ سے) تھے۔ جہاں اس جانور کو انہوں نے بکثرت دیکھا اور اسے اپنے مشاہدے اور اپنی مصوری میں شامل کیا۔ پاکستان کے میدانی علاقوں بالخصوص وادیٔ سندھ میں بیل وسطی حجری دور سے بہت پہلے سے موجود تھا۔ بہر حال ان پہاڑی انسانوں کی مرغوب غذا بکری اور مارخور کا گوشت تھا کیونکہ انہی دو جانوروں کے شکار کی تصویریں اکٹھی بنائی گئی ہیں۔ ایک جگہ اکٹھے پڑے ہوئے چند تودوں پر کافی سارے جانوروں کی تصویریں اکٹھی بنائی گئی ہیں۔ ان میں پہاڑی بکری، بارہ سنگھا اور پرندہ چکور صاف نظر آرہا ہے (تصویر نمبر ۴۷) چکور اپنے بچے کو چوگا کھلا رہا ہے۔

جانوروں کی یہ تصویریں اس بات کا ثبوت ہیں کہ وسطی حجری انسان طویل عرصہ یہاں مقیم رہا اور اس کی گذر بسر شاید صرف اور صرف شکار پر تھی۔ درختوں کے پھل کھانے یا خوراک کے دوسرے ذرائع کا کوئی ثبوت ابھی تک نہیں ملا۔ جانوروں کو کھانے کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اس انسان کی مرغوب غذا پہاڑی بکریاں اور مارخور آج اس علاقے میں ناپید ہیں۔ اس سے یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس کا سارا انحصار انہی جانوروں پر تھا

جبھی تو بہت زیادہ طویل عرصے میں وہ ان کی انواع ہی کو چٹ کر گیا اور ان کی یادگار صرف ان کی تصویریں رہ گئیں پہاڑی بکری کے سینگ پیچھے کو مڑے ہوئے ہوتے تھے۔ یہ اس علاقے کا مقبول ترین جانور تھا۔ چلاس میں اس بکری کے سینگ ماضی قریب تک روایتاً قبروں پر رکھے جاتے تھے۔ مارخور بھی ہرن کی نوع میں سے ایک جانور تھا جس کے سینگ سیدھے اوپر کو اٹھے ہوئے ہوتے تھے۔ ان کے علاوہ جو تصویریں ملی ہیں اُن میں ریچھ، بارہ سنگھا، بھیڑ، لومڑی اور کتا شامل ہیں۔ عقاب بھی پر پھیلائے ہوئے نظر آیا ہے۔

وسطی حجری انسان کے جس اسلحے کی تصویریں بنائی گئی ہیں اُن میں تیر کمان مرکزی حیثیت رکھتی ہیں۔ تیر اکثر چلے پر چڑھا ہوا ہے۔ تیر کا پھل۔ پتھر کا بنا ہوا دکھایا گیا ہے اور یہ چپٹا اور نوکدار ہے۔

ظاہر ہے کہ شکار اُن کا واحد ذریعہ معاش تھا تو اس میں مرکزی کردار تیر کمان کا ہی ہو سکتا تھا۔ جو کھرچنیاں ملی ہیں اُن سے ثابت ہوتا ہے کہ جانوروں کی باقاعدہ کھال اُتاری جاتی ہو گی اور لوگ اس کھال کو تن ڈھانپنے کے لئے بطور تہمد یا دھوتی استعمال کرتے ہوں گے۔ چٹانوں پر بنی انسانوں کی تصویروں میں اکثر ٹانگوں کے درمیان اس کھال کی دُم لٹکتی نظر آتی ہے۔ بظاہر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ عریاں مرد کی تصویر ہے لیکن تہمد کے خیال کو تقویت اس بات سے ملتی ہے کہ بعض عورتوں کی تصویریں جن میں چھاتیاں نمایاں طور پر بنائی گئی ہیں۔ اُن میں بھی دونوں ٹانگوں کے درمیان کھال کی یہی دُم لٹک رہی ہے۔ لہٰذا یہی سمجھنا چاہیئے کہ یہ مردوں کی عریاں تصویریں نہیں بلکہ ایسے مردوں اور عورتوں کی تصویریں ہیں جنہوں نے بکری کی کھال کی دھوتی باندھی ہوئی ہے اور پیچھے سے بکری کی دم لٹک رہی ہے۔ چونکہ یہ تصویریں خاکے ہیں اس لئے یقین کی بجائے قیاس ہی کیا جا سکتا ہے۔ البتہ کافی ساری جگہوں پر واضح طور پر عریاں مرد کی تصویر بنائی گئی ہے جس میں لباس کا کوئی شائبہ نہیں اور مردانہ عضو کو صاف طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔

ایک چٹان پر ایک تصویر ہے جس میں ایک پہاڑی بکرا ہے اور اس کے سامنے زمین پر لکیروں کا ایک مستطیل جال بنایا گیا ہے۔ جس میں ہر خانے میں گول نقطے لگائے گئے ہیں۔ جال کے ایک طرف (چھوٹے سرے پر) چار پائے سے نکالے گئے ہیں۔ ہو سکتا ہے۔ یہ پہاڑ کے بالمقابل جانور کا تصور پیش کیا گیا ہو اور پہاڑ کی چوٹی پر درخت دکھائے گئے ہوں۔ ہو سکتا ہے یہ شکاری گڑھے کے منہ پر رکھے نرسلوں کے جال کا نمونہ پیش کرتا ہو جس میں جانوروں کو گرانا مقصود ہو (تصویر نمبر ۴۸) ایک تصویر میں نرسلوں کا جنگلہ بنایا گیا نظر آتا ہے اس کی مہارت کی داد دینا پڑتی ہے۔ جنگلے کی ساخت بالکل وہی ہے جو آج بھی پاکستان کے مختلف حصوں کے مالی نرسلوں سے

بناتے ہیں۔جو بھلواڑیوں میں پھولوں کی بیل چڑھانے کے کام یا دوسرے کاموں میں آتی ہے (تصویر نمبر ۴۹) اس کو مچھلیاں پکڑنے کا جال سمجھنا غلط ہوگا کیونکہ اُس زمانے میں دھاگے کا موجود ہونا اور اُس سے جال بُننا ناممکن سی بات معلوم ہوتی ہے۔

یہ جلتی بھی کندہ کاری کی گئی ہے، پتھر کے بڑے بڑے تودوں پر کی گئی ہے۔ یہ قوی ہیکل تودے اکثر و بیشتر ایک مخصوص ماحول میں پائے گئے ہیں مثلاً یا تو یہ ایسی جگہ رکھے گئے ہیں کہ جہاں ایک واٹرے میں سنگریزے جمع کئے گئے ہیں اور اُن کے اوپر یا برابر میں اس تودے کو جمایا گیا ہے یا یہ قدرتی طور پر وہاں ہے۔ بعض جگہ یہ چھجا سا بناتا ہے جس کے نیچے پناہ لی جا سکتی ہے اور اس پناہ گاہ میں وہی سنگریزے جمع کئے گئے ہیں۔ ڈاکٹر دانی کا خیال ہے کہ یا تو یہ قبریں تھیں اور اس کے نیچے مُردے دفن کئے جاتے تھے یا پھر کم از کم ان چھجوں کی آڑ میں لاش کو کھلا رکھ دیا جاتا ہوگا یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ لوگ یہاں آوارہ خرامی کے دوران عارضی قیام کرتے ہوں یا سستاتے ہوں۔ تاہم جب تک ان کے نیچے اور ارد گرد کھدائیاں نہیں کی جاتیں اور کوئی ثبوت نہیں ملتا کوئی حتمی رائے قائم کرنا مشکل ہے۔

بعض تودوں پر ہاتھ اور پاؤں کی تصویریں بنائی گئی ہیں۔ ہاتھ کے خاکے میں انگوٹھا ہمیشہ دائیں طرف ہے اور پورے پنجے کا نشان پتھر کے اندر کھودا گیا ہے۔ اس کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ دایاں ہاتھ بنایا گیا ہے۔ گویا ہم دائیں ہاتھ کی کھلی ہوئی ہتھیلی کو دیکھ رہے ہیں اور دوسرا یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو پتھر پر رکھ کر ہاتھ اور کھلی ہوئی انگلیوں کے ارد گرد نشان لگایا گیا ہے اور اس کے بعد اس نشان کو مزید کھود کر ہاتھ کا نقشہ بنا دیا گیا ہے پتھر کے اوپر ہاتھ رکھنے کی جگہ اندر دھنسی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس صورت میں یہ بائیں ہاتھ کا نقش ہے۔ بہرحال ایک ہی ہاتھ کا نشان جگہ جگہ ملتا ہے۔ کہیں دوسرے ہاتھ کی تصویر اس کے ساتھ یکجا نہیں ملتی۔ اسی طرح پاؤں کا نشان بھی کئی جگہ ملتا ہے لیکن ہر جگہ ایک چٹان پر پاؤں کا صرف ایک ہی نشان ہے۔ کہیں دو نہیں۔ اس میں بھی پاؤں کا نقش پورا نہیں کھودا گیا بلکہ صرف خاکہ بنایا گیا ہے۔ انگلیاں وضاحت سے نہیں بنائی گئیں۔ صرف آخر پر ہلکا سا تاثر انگلیوں کا دیا گیا ہے یا وہ بھی نہیں ہے۔ اور اندر ایک لکیر لگا کر انگلیوں کا حصہ علیحدہ کیا گیا ہے۔ لگتا ہے کہ پاؤں چٹان پر رکھ کر ارد گرد لکیر لگا کر بعد میں گہری کھود دی جاتی تھی پاؤں کے دائیں بائیں کا تعین کرنا اکثر مشکل ہے۔ لیکن جہاں کچھ پتہ چلتا ہے تو ہمیشہ دایاں ہی پاؤں ہے۔ غالباً دایاں پاؤں اور بایاں ہاتھ بار بار اس کندہ مصوری میں دکھایا گیا ہے۔ ایک آدھ جگہ پر دونوں پیروں کے

نشانات نظر آتے ہیں۔ ہاتھ کے اس نشان کو ترقی یافتہ انسان کے دستخط کی جنینی شکل سمجھنا چاہیئے۔ پاؤں کا نشان انسان کے اس جگہ قیام کی علامت سمجھا جاسکتا ہے۔ اس طرح ایک چٹان پر انسان کے قیام (یا عارضی قیام) کا نشان ثبت کیا گیا ہے۔

انسانی ہاتھ پاؤں کے علاوہ مکمل انسان کی تصویر کشی بھی کی گئی ہے۔ انسانوں کے اکثر نوکیلی خاکے ہی ہیں البتہ کہیں کہیں پوری شبیہ کھود کر بنائی گئی ہے۔ ان میں مرد بھی ہیں اور عورتیں بھی ہیں لیکن زیادہ تر شکلیں تذکیر و تانیث کی تمیز دکھانے سے قاصر ہیں۔ یہ تمام انسان کسی نہ کسی کام میں مصروف دکھائے گئے ہیں۔ زیادہ تر شکار کی تصویریں ہیں۔ ایک اکیلا آدمی یا دو آدمی مل کر مختلف سمتوں سے تیر کمان سے کسی جانور کا شکار کر رہے ہیں یا زیادہ لوگ مل کر اجتماعی شکار کر رہے ہیں۔ ایک تصویر میں لوگ ایک بڑے دائرے میں دو دو، تین تین کی ٹکڑیوں میں آپس میں ہاتھ پکڑے ایک دائرے میں گھوم رہے ہیں یا شاید بھاگ رہے ہیں (تصویر نمبر ۵۰) یہ ضیافت کے بعد کا کھیل جیسے بچے آج بھی دیہاتوں میں شام ڈھلے مل کر "ہرا سمندر" کھیلتے ہیں۔ ایک ڈرامائی صورت حال کی تصویر ہے جس میں ایک آدمی کی ٹانگ پر دو سانپ اُسے ڈس رہے ہیں اور وہ بائیں ہاتھ سے بچے کو اُٹھاتے ہوئے چلا رہا ہے۔ دُور سے دوسرا آدمی چھلانگ لگا کر مدد کو آنا چاہتا ہے (تصویر نمبر ۵۱ مرکز میں دیکھئے) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر خاندان وجود میں نہیں آیا تو کم از کم اس سے قبل کی صورتِ حال پیدا ہو چکی ہے۔ جہاں ایک گروہ میں مشترکہ یک جہتی کا تصور پیدا ہو چکا ہے۔ اور انسانی زندگی خاندان کے ظہور کی طرف جا رہی ہے۔

اسی تصویر میں دائیں طرف ایک عورت کو دو سانپ ڈس رہے ہیں۔ لیکن عورت نے دو بچوں کو زمین سے اٹھا کر ایک کو اپنے دائیں اور دوسرے کو بائیں کندھے پر بٹھا لیا ہے۔ یہ یقیناً عورت کی تصویر ہے کیونکہ اس میں اُس کی دونوں ٹانگوں کے درمیان (کھال کی دُم کا سہی) کوئی ایسا نشان نظر نہیں آتا جسے مرد کا عضو سمجھا جاسکے۔ لہٰذا یہ ماں ہے جو دو بچوں کی سانپ سے حفاظت کر رہی ہے۔

ایک تودے پر بکری کی کھال کی شکل کا یا خود بکری کی تجریدی شکل کا مذبح بنایا گیا ہے۔ جس کے سینگ بھی ہیں۔ یہاں لوگ مل جل کر شکار کرتے بھی نظر آتے ہیں۔ یہ بھی جادو کی ایک رسم ہو سکتی ہے جس کا مقصد اپنے شکار پر فتح پاتا ہو۔

ایک تصویر میں غالباً ایک لیٹی ہوئی عورت ہے (ڈاکٹر دانی نے اسے مرد بتایا ہے) جس کے بال اوپر کو کھلے ہوئے سیدھے پڑے ہیں۔ دونوں بازو باہر کو پھیلے ہیں۔ ہاتھوں کے پنجے پھیلے ہوئے ہیں۔ دونوں ٹانگیں

آپس میں جڑی ہوئی ہیں۔ پاؤں کی ایڑیاں آپس میں ملی ہوئی ہیں اور پنجے باہر کو مڑے ہوئے ہیں۔ اس کی بائیں بغل سے سانپ نکلا جا رہا ہے اس تصویر میں لٹکی ہوئی چھاتیاں بھی نظر آتی ہیں۔ ڈاکٹر دانی نے ناگ دیوتا یا دریا دیوتا بھی بتایا ہے (کیونکہ پاؤں مل کر کشتی کی شکل بناتے ہیں) لیکن یہ افزائش نسل کی دیوی بھی ہو سکتی ہے (تصویر نمبر ۵۲) کیونکہ بعد کی نئے حجری دور کی دیوی ماں کی سفالیں مورتیوں سے اس کی شکل جزوی طور پر ملتی بھی ہے۔

ایک تصویر میں سات آدمی مل کر دو بڑے شہتیروں کو جوڑ کر بنائی گئی لکڑی کی ایک سیڑھی لے جا رہے ہیں (تصویر نمبر ۵۳) یہ اُس زمانے میں ندی نالوں یا دریا کو عبور کرنے کے کام آتی ہو گی۔ اس میں مختلف لکڑیوں کو جانوروں کی کھال میں سے کاٹی گئی رسیوں سے باندھتے ہوں گے۔ آج بھی ان علاقوں میں جدید کشتی سے زیادہ ایسی سیڑھیاں اس کام کے لئے استعمال ہوتی ہیں۔ ایک جگہ ایک عظیم الجثہ دیوتا کی تصویر بنائی گئی ہے (تصویر نمبر ۵۴) جس نے ایک دھوتی باندھ رکھی ہے۔ ٹانگیں باہر کو پھیلی ہیں اور پاؤں بھی باہر کے رُخ ہیں۔ مگر ایک رسی سے آپس میں بندھے ہیں۔ اس کے بال اوپر کو اُٹھے ہوئے ہیں۔ بعد میں اس مردانہ تصویر میں کسی نے دو پستان اضافہ کر دیئے ہیں۔ غالباً یہ مذہب اور جادو کے ٹکراؤ کی تصویر ہے جس میں دیوتا کو تسخیر کرنے کی خواہش دکھائی گئی ہے۔ ڈاکٹر دانی کا خیال ہے کہ ایسی ترقی یافتہ تصویریں تین یا چار ہزار سال قبل مسیح کی ہوں گی۔ لیکن زیادہ قدیم تصویروں کو بہر حال پانچ ہزار سال قبل مسیح تک کی سمجھنا چاہیئے۔

شکار کی تصویروں میں سے ایک میں ایک بکری کے بالمقابل شکاری تیر چلّے پر چڑھا رہا ہے۔ آدمی کی ٹانگوں کا جھکاؤ ظاہر کرتا ہے کہ وہ کمان کھینچنے پر اپنی پوری طاقت صرف کر رہا ہے۔ لیکن بکری بے خبر کھڑی ہے (تصویر نمبر ۵۵) ایک تصویر میں ایک مارخور پر دو شکاری حملہ کر رہے ہیں اور ان کے ساتھ ایک کتا بھی ہے۔ دونوں شکاریوں نے کمانیں اپنے کانوں سے پیچھے تک کھینچ رکھی ہیں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ دونوں شکاریوں اور کتے نے مل کر تین اطراف سے مارخور کو گھیر رکھا ہے۔ تیر کے آگے تکونی انی صاف نظر آتی ہے (تصویر نمبر ۴۲) ایک اور تصویر میں تین کتے ایک یاک کا پیچھا کر رہے ہیں۔ پاس ہی ایک شکاری ہے جس نے ابھی ابھی اپنا تیر چلا کر ایک چھوٹے سے جانور کو شکار کر لیا ہے۔ اس شکاری نے سر پر بارہ سنگھے کے سینگ پہن رکھے ہیں غالباً جانوروں کو دھوکا دینے کے لیے سر پر سینگ لگا کر اُن جیسی شکل بنائی جاتی ہو گی تاکہ قریب پہنچ کر حملہ کر سکیں (تصویر نمبر ۵۶) ایک اور تصویر میں تین کتوں نے تین مارخوروں پر حملہ کیا ہوا ہے۔ ایک اجتماعی شکار

کی تصویر ہے جس میں ایک آدمی نے سینگوں کا علم اٹھایا ہوا ہے۔ غالباً سینگ کے اوپر دائیں جانب کھال کے تکونے ٹکڑے کا پرچم بندھا ہے۔ اس سینگ کے علم کی شکل گرز نما بھی کہی جا سکتی ہے اور یہ بعد کے مذہبی پنجے کے علم کا جنین بھی ہو سکتا ہے۔ اس میں کچھ آدمی تیر کمان سے اور کچھ پتھروں سے (پتھروں کے اوزاروں سے) دو پہاڑی بکروں پر حملہ کر رہے ہیں۔ یہ تصویر بھی اجتماعی شکار کی عکاسی کرتی ہے۔

شکار کی ان تصویروں کے مطالعے سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ شکار ہزاروں سال تک ان لوگوں کا ذریعہ خوراک رہا ہے۔ شکار کرنے، گوشت کھانے اور باقیات ایک طرف پھینکنے کے سبب جنگلی کتا ان کے قریب آیا ہوگا۔ پھر انہوں نے اُسے پکڑ کر سدھالیا ہوگا اور پھر اس کی مدد سے شکار کرنے لگے ہوں گے۔ ہتھیلی اور پاؤں کی تصویروں سے ان کا شکار کے ساتھ تعلق بھی جوڑا جا سکتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہاتھ اس بات کی علامت ہے کہ انسانوں کا ایک غول اس جگہ پہنچ گیا ہے۔ اس تودے پر انہوں نے ہاتھ رکھ دیا ہے۔ دوسرے غول کوئی اور جگہ ڈھونڈیں اور پاؤں کا نشان اس بات کی علامت ہے کہ وہ لوگ یہاں سے رخصت ہو گئے ہیں۔ یہ نجی ملکیت کے جنینی رجحان کو ظاہر کر سکتا ہے۔ کیونکہ نجی ملکیت زراعت کے ساتھ راتوں رات وجود میں نہیں آگئی۔ اس کے ابتدائی اشارے حجری دور میں شکاری دور میں ضرور رہے ہوں گے (اندرونی رجحان کے طور پر) بعد میں خارجی حالات نے اس کو متعین شکل دی ہوگی۔ ورنہ ایک غول کے مارے ہوئے شکار پر دوسرے غول کا حملہ بھی ہو سکتا تھا اور دو بھوکے گروہوں کی کسی تازہ ترین شکار پر لڑائی بھی ہو سکتی تھی۔ بہرحال۔

ان تصویروں میں سانپ کی بھی بڑی کثرت ہے۔ سانپ اکثر و بیشتر کسی کو ڈستے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ سانپ ان لوگوں کی زندگیوں میں یقیناً ایک عذاب کی صورت رکھتا ہوگا۔ سانپ کو اکثر ایک بل کھاتی ہوئی لکیر سے ظاہر کیا گیا ہے۔ صرف اس کا سر ذرا موٹا کر دیا گیا ہے۔ لیکن پھن کہیں نہیں بنایا گیا۔ لہذا پھنیر سانپ اس علاقے میں لوگوں کو نظر نہ آتا ہوگا۔ ایک تصویر میں ایک آدمی کو گردن پر سانپ ڈستا ہوا دکھایا گیا ہے۔ ایک تصویر میں پاؤں پر، ایک میں ران پر، جس میں آدمی سانپ کو ہاتھ سے پکڑ کر چھڑانے کی اور بھاگنے کی کوشش کر رہا ہے۔

کچھ تصویروں میں جانوروں کو بھی سانپ ڈس رہے ہیں۔ ایک تصویر میں ایک بھیڑ ایک سانپ سے جنگ کر رہی ہے۔

سانپ کی اس قدر کثرت سے اتنا نتیجہ تو نکالا جا سکتا ہے کہ سانپ کا اُن کی زندگیوں میں بہت دخل تھا لیکن ابھی اُن کے ذہنوں پر اس کا خوف مسلط نہ تھا کیونکہ جانور اور انسان سب اُس کے خلاف جد و جہد کرتے نظر آتے ہیں۔ اسی لیے ان تصویروں میں کہیں ناگ دیوتا نظر نہیں آتا۔ ابھی لوگ فطرت کے خلاف جنگ کر رہے تھے۔ جادو تو شاید اس دور میں کسی مرحلے پر ظاہر ہو چکا تھا لیکن ابھی فطرت کے آگے وہ سرنگوں نہیں ہوئے تھے اور ابھی وہ مذہب کے دائرے میں داخل نہیں ہوئے تھے۔ لہٰذا ناگ دیوتا یا کوئی اور دیوی دیوتا نظر نہیں آتے۔ انسان اور اُس کے افعال ہی نظر آتے ہیں۔ ایک آدھ تصویر پہ ڈاکٹر دانی نے دریا دیوتا یا ناگ دیوتا کا شبہ ظاہر کیا ہے۔ اوّل تو شاید یہ درست نہیں اور اگر درست بھی ہے تو اس سے میرے خیال کی تردید نہیں ہوتی کیونکہ یہ تصویریں ہزاروں سالوں پر محیط ہیں اور ان ہزاروں سالوں میں انسانی زندگی، عمل اور ذہن کو حرکت میں دیکھنا چاہیئے۔ آخری دنوں میں وہ لوگ جادو سے مذہب کی طرف سفر کر گئے ہوں گے۔ تو یہ مذہب کا دھندلا آغاز ہوگا وہ بھی آخری زمانے میں۔

کچھ تصاویر ایسی بھی ہیں جو انسانوں کے آپس کے تعلقات کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ کچھ اجتماعی شکار اور اجتماعی کھیل کی تصویریں ہیں۔ ایک تصویر میں ایک مرد اور عورت ایک جنگلے کے اندر ہیں۔ ایک میں ایک عورت اور ایک مرد پاس پاس کھڑے ہیں یا لیٹے ہیں اور مرد کا عضو خاص ایک نہایت لمبی لکیر سے ظاہر کیا گیا ہے جو عورت کی شرمگاہ تک پہنچتا ہے۔ یقیناً یہ مباشرت کی تصویر ہے (تصویر نمبر ۵) اس تصویر کے ارد گرد بھی جنگلہ ہے۔ شاید یہ خلوت کا تصور پیدا کیا گیا ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر اجتماعی زندگی ہوتے ہوئے بھی خاندان کا تصور ابھر رہا ہے۔ ایک تصویر میں عورت ایک تین اطراف والی مستطیل میں ہے اور مرد کھلی جانب سے داخل ہو رہا ہے۔ شاید یہ خاندان یا میاں بیوی کے جوڑے بننے کا ابتدائی مرحلہ ہو۔ ایک تصویر میں دو انسان ساتھ ساتھ چل رہے ہیں اور ان کے پیچھے قدموں کے نشان ہیں۔ ان میں سے اکثر مردوں کی تصویر بڑی اور عورتوں کی چھوٹی بنائی گئی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ مرتبے کا فرق بھی ہو سکتا ہے لیکن یہ خیال غلط ہے کیونکہ ابھی سماج میں یا زندگی میں مرتبے کی اونچ نیچ کا تصور پیدا نہیں ہوا ہوگا۔ اور اگر کچھ رجحان ہو بھی تو پہلے عورت کی برتری کا رہا ہوگا۔ کیونکہ پاکستان میں قدیم ترین سماج مادر سری تھا۔ لہٰذا زیادہ قرینِ قیاس یہی ہے کہ ان تصویروں میں مرد کو دراز قد اور عورت کو اُس سے کوتاہ قد دکھایا گیا ہے۔ بعض تصویروں میں انسانوں کے ساتھ بھیڑ اور اس کا بچہ بھی دکھایا گیا ہے۔ جس کا مطلب ہے کہ بھیڑ پالتو ہو چکی تھی۔ ایک

بھیڑ پر دنبہ سوار ہے۔

بھیڑوں کے پالتو ہونے کا زمانہ وسطی حجری دور کا انجام یا اُس کے بعد کا سمجھنا چاہیئے اور شکار کا زمانہ خالص وسطی حجری دور ہے۔

چلاس کا یہ زمانہ انسان کی شکاری زندگی کا زمانہ ہے۔ جس میں اُن کی گزر بسر بیشتر شکار پر تھی۔ لوگوں کو زندہ رہنے کے لیے سخت جدوجہد کرنا پڑتی تھی اور آپس میں مل جل کر رہتے تھے۔ قدرت کی سختیوں کے خلاف وہ مشترک جدوجہد کرتے تھے اور اپنے آپ کو بے بس پاکر قدرت کی مخالفانہ قوتوں کو شکست فاش دینے کے لئے اپنی حمایت میں زائد قوت پیدا کرنا چاہتے تھے۔ یہ زائد قوت جادو کی تھی۔ جادو پتھر کے زمانے میں سائنس کی شروعات تھی۔ یا یوں کہنا چاہیئے کہ سائنس کا موضوعی تصور تھا۔ اس سائنس کی ناکامی کے بعد مذہب کا آغاز ہوا۔ جب انسان جادو کے ذریعے سانپ کو شکست نہ دے سکا تو اس نے اُسے ناگ دیوتا مان کر اُس کے آگے سر جھکا دیا اور اُس کی رضا جوئی کی کوشش کرنے لگا۔ بہرحال اس سانپ کو بہت دیر بعد سپیرے نے قابو میں کیا اور پھر جدید سائنس نے اس کے زہر کو مختلف کاموں کے لئے استعمال کے قابل بنایا۔ اُس دور میں خاندان نہ تھا لیکن خاندان بننے کے بارے میں ہلکے اشارے ان تصویروں میں تلاش کئے جا سکتے ہیں۔ اس سماج میں اونچ نیچ کا تصور بھی نہ تھا۔

پاکستان کا وسطی حجری دور ہی وہ زمانہ ہے جب انسان مختلف منظم گروہوں میں تقسیم ہوا اور ان گروہوں کے اندر باہمی ربط مضبوط ہوا اور قدیم حجری دور کی مکمل اشتراکیت، گروہوں میں منقسم اشتراکیت کی شکل اختیار کر گئی۔ ہر گروہ کے اندر مکمل مساوات اور برابری قائم ہوئی۔ لیکن دوسرے گروہ سے اجنبیت اور مغائرت بھی پیدا ہوئی۔ یہ قدیم قبائلی نظام تھا۔ آئندہ صفحات میں ہم دیکھیں گے کہ یہی گروہ بعد میں جب بڑے سماج کا حصہ بنے تو ذات پات یا قوم قبیلہ یا برادریوں کا روپ دھار گئے۔ مگر ایسا صرف سماجی تشکیل کی حد تک ہوا۔ نسلیاتی طور پر یہ گروہ کبھی بھی الگ تھلگ نہیں رہے اور ان کا نسلی امتزاج ہمیشہ اور ہر دور میں جاری رہا۔ سماج کے ارتقاء کے ہر نئے مرحلے پر نئے طبقات یا سماجی تقسیم کی تخلیق ہوئی۔ مگر ہر بار نئے پیدا ہونے والے گروہوں نے پرانے ناموں اور حوالوں کو ضرور استعمال کیا۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ پاکستان کی آبادی بنیادی طور پر قدیم ترین (حجری دور کے) نسلی ذخیرے پر مشتمل ہے اور اس میں بیرونی نسلیات کی آمیزش ضمنی اور اقلیتی ہے۔

پاکستان کا وسطی حجری دور سائنس یعنی جادو کے ظہور کا زمانہ ہے اور یہی اس علاقے میں فن کے آغاز کا زمانہ بھی ہے لیکن مذہب کا اس زمانے میں کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

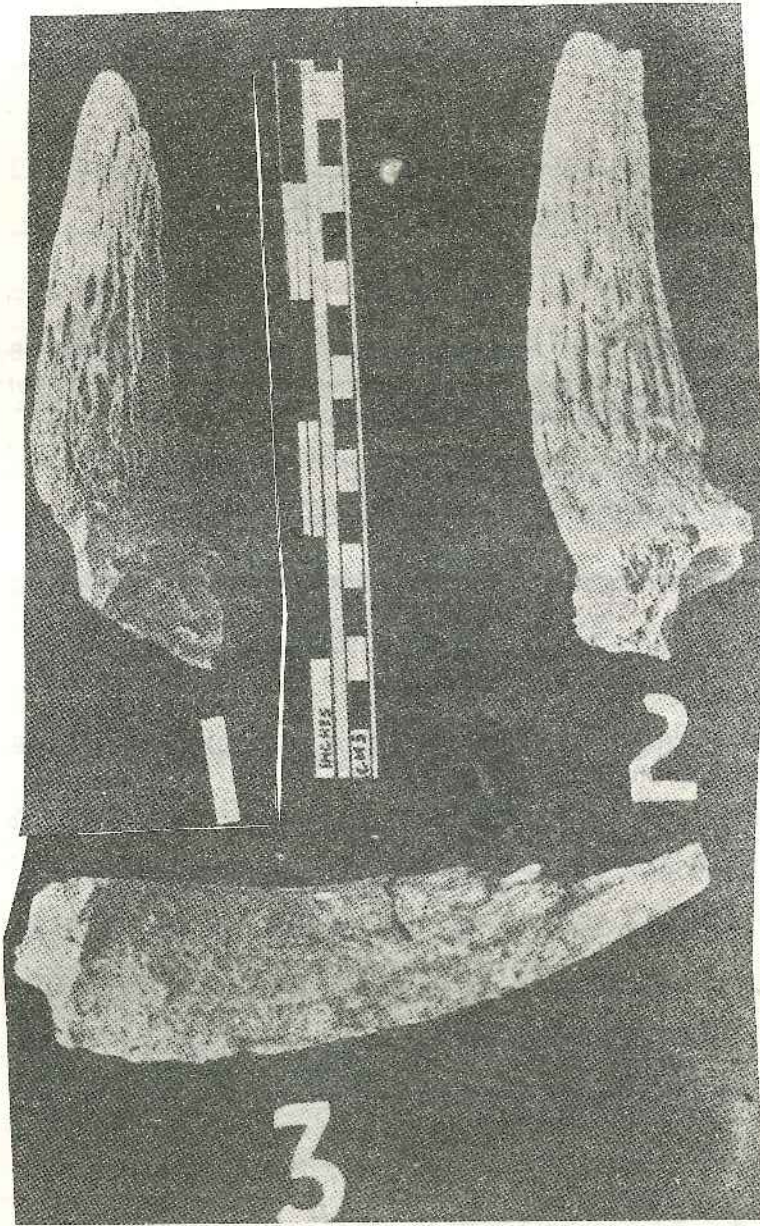
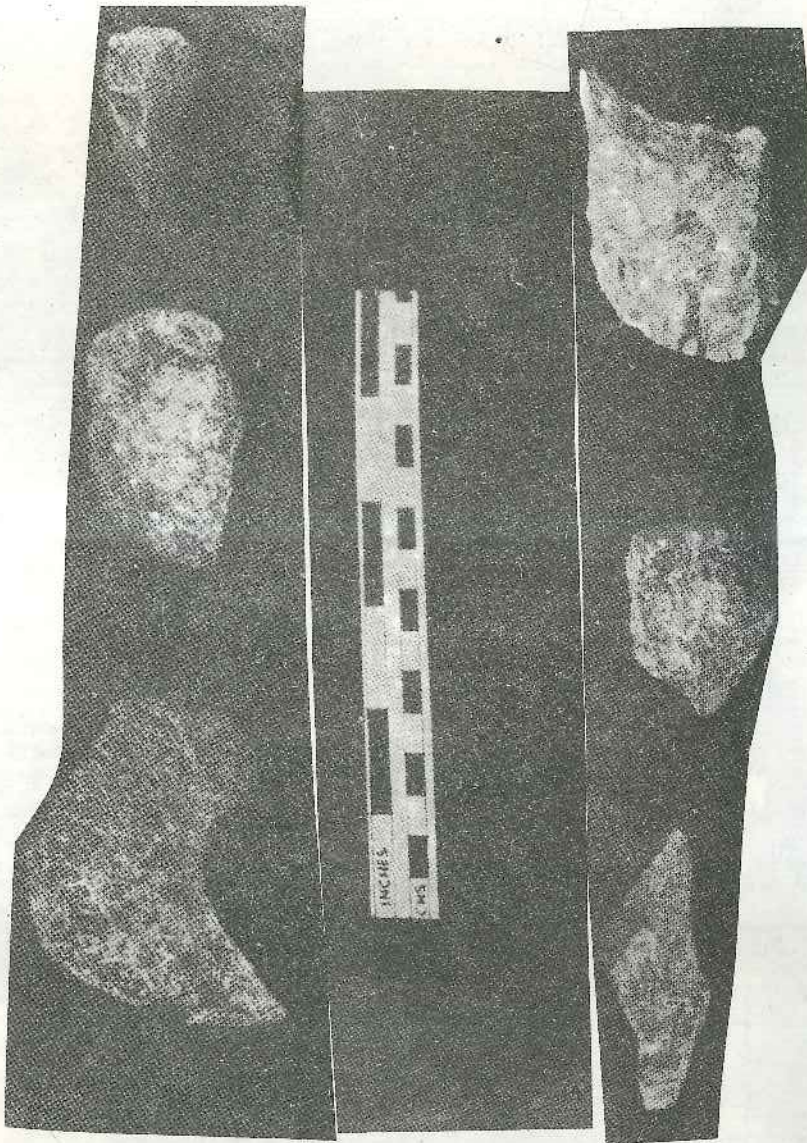
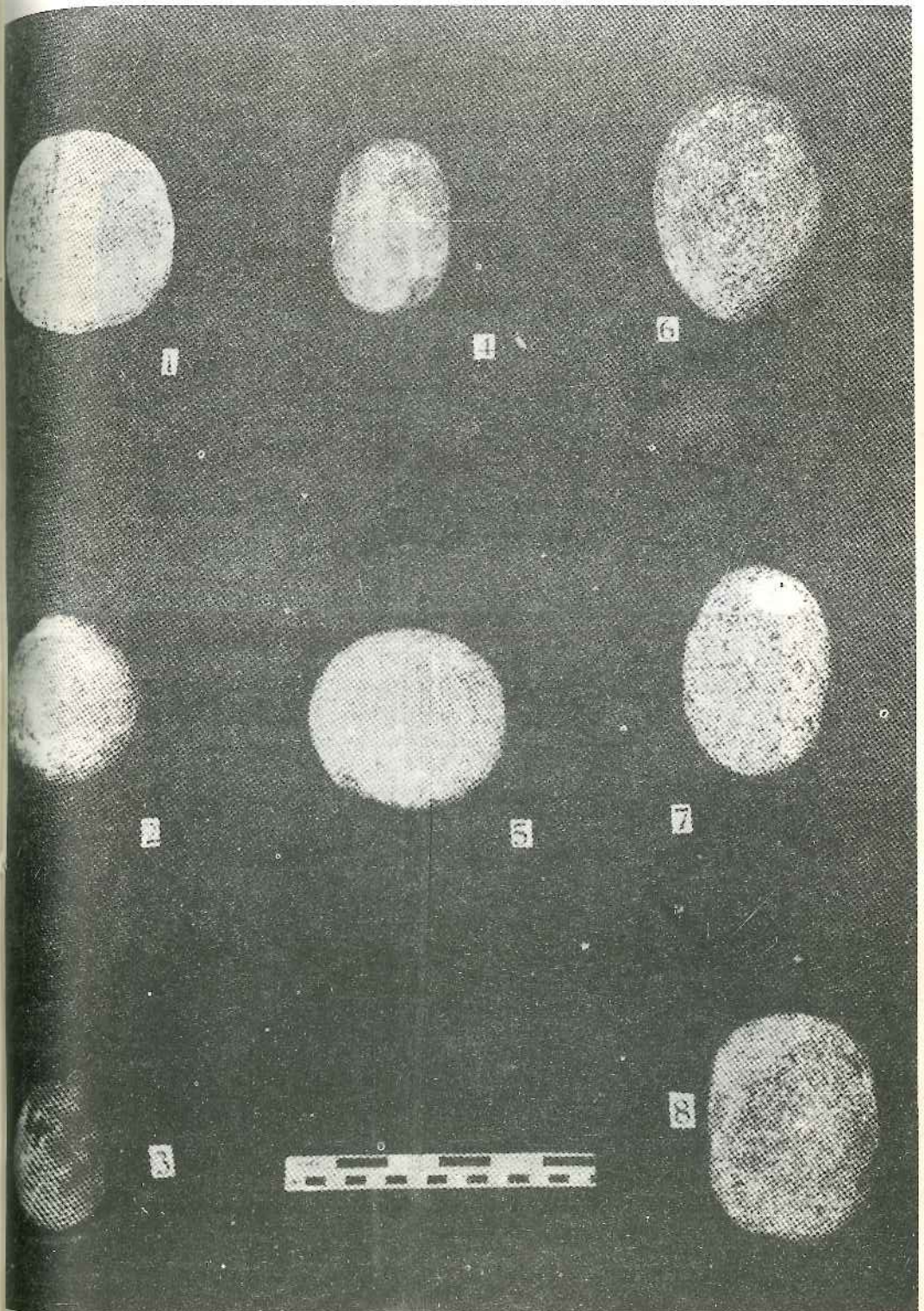
حوالہ جات

۱۔ NOTES ON THE ANCIENT GEOGRAPHY OF GANDHARA—By Foucher, English translation H. Hargreaves Calcutta 1915, p. 32 (Ref: ANCIENT PAKISTAN, vol. I, 1964, p. 5).

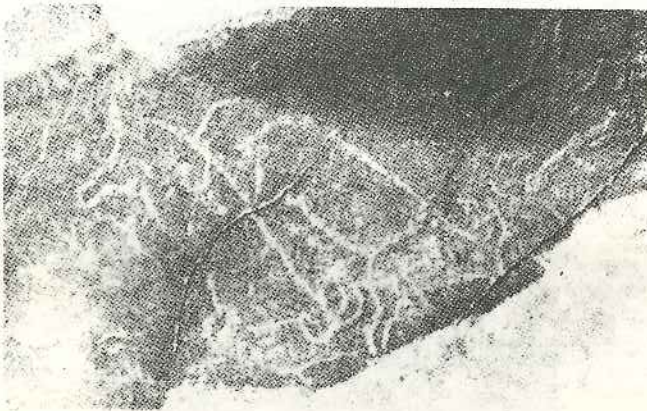
۲۔ SHANGHAO CAVE EXCAVATION, by Prof. Ahmad Hasan Dani (ANCIENT PAKISTAN, Vol. I).

۳۔ شنگھاؤ غار کی کھدائی کے سلسلے میں ڈاکٹر احمد حسن دانی کی مکمل رپورٹ کے لئے دیکھئے۔ پشاور یونیورسٹی کے شعبہ آثار قدیمہ کا مجلہ ANCIENT PAKISTAN جلد اوّل صفحہ ۱ تا ۵۰۔

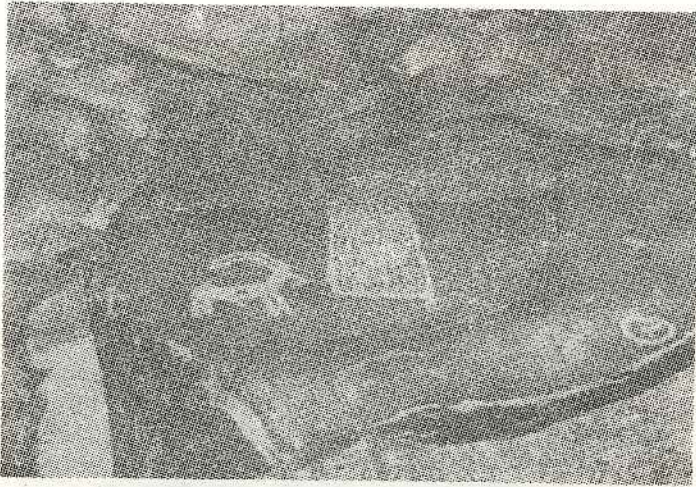
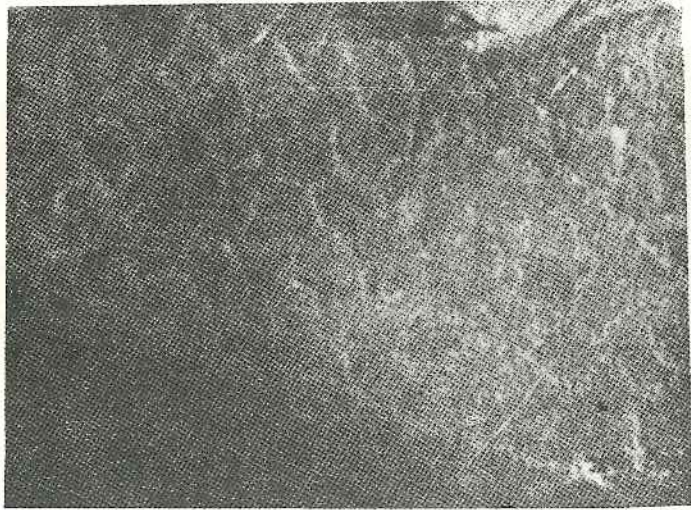
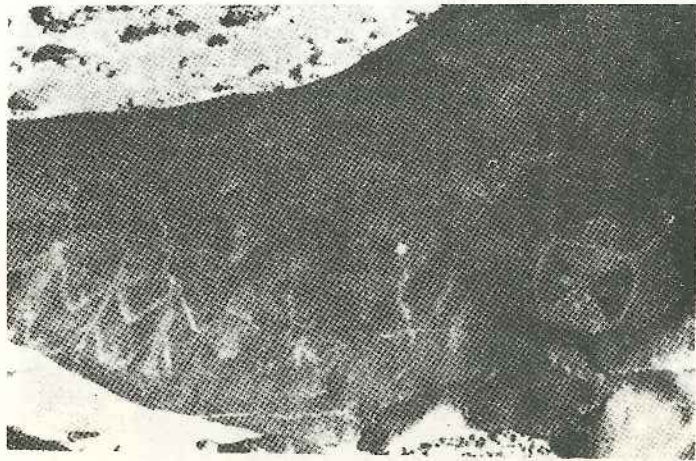
۴۔ AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF INDIAN HISTORY—By Damodar Dharmand Kosambi, p. 20.

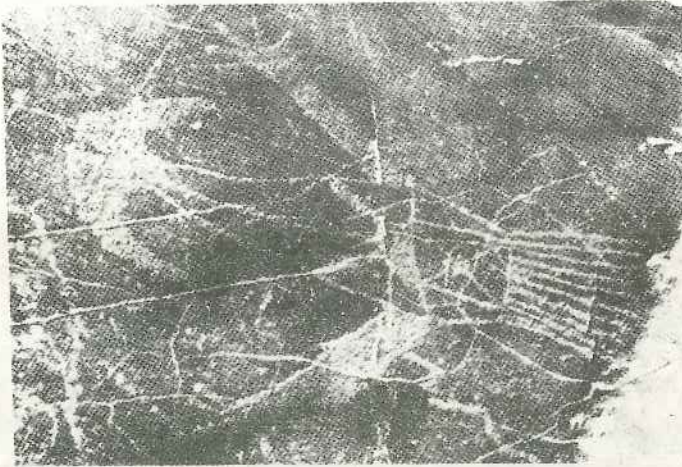
۵۔ CHILAS—By Prof: A.H. Dani (1983) p. 18.

تصویر نمبر ۴۔ سنگھاؤ غار سے ملنے والے سینگ

تصویر نمبر ۴۱۔ شنگھاؤ غار سے ملنے والے ورقی پتھر سے بنے اوزار

تصویر نمبر ۲۴: سنگھاؤ غار سے ملنے والے سنگِ خارا کے ابرن

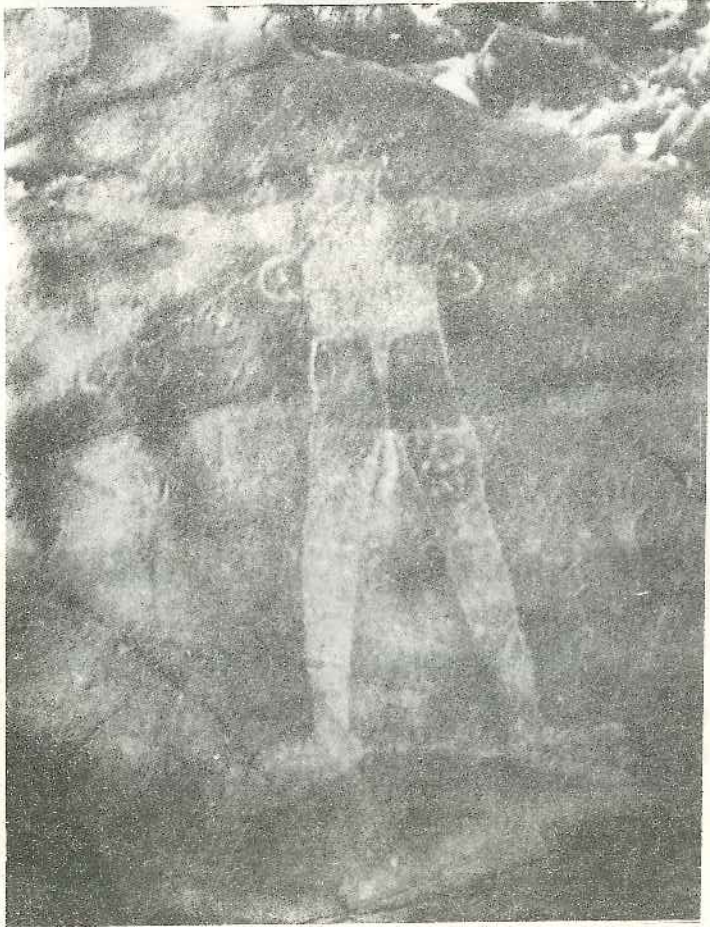
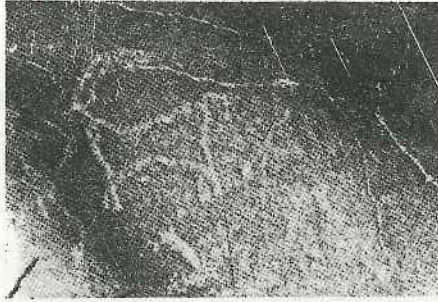
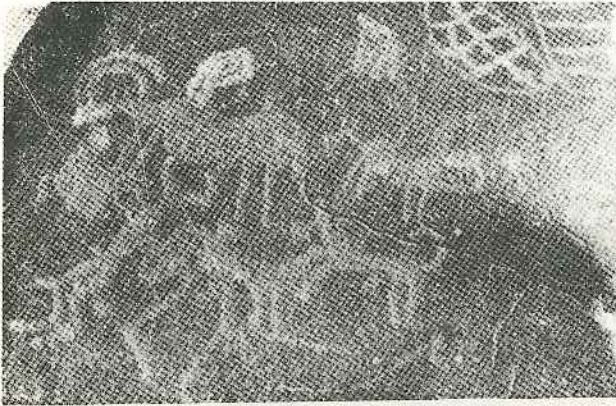
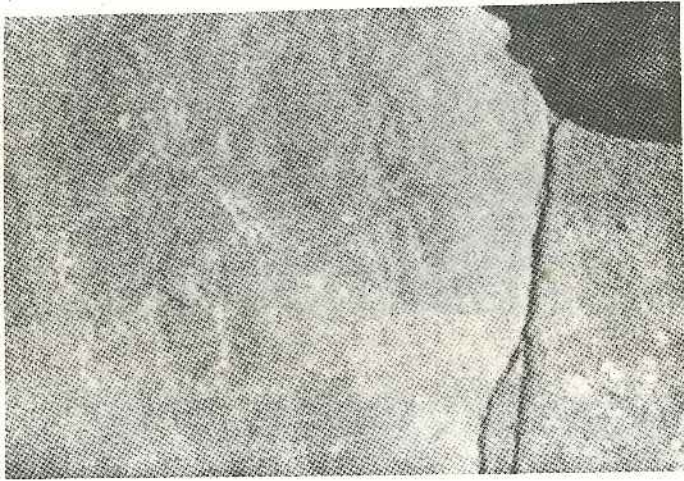
تصویر نمبر ۴۳۔ دو آدمی ایک مارخور کو تیر کا نشانہ بنا رہے ہیں اور ایک کتا اُس کا پیچھا کر رہا ہے۔ اوپر پاؤں کا ایک نشان بنا ہے۔

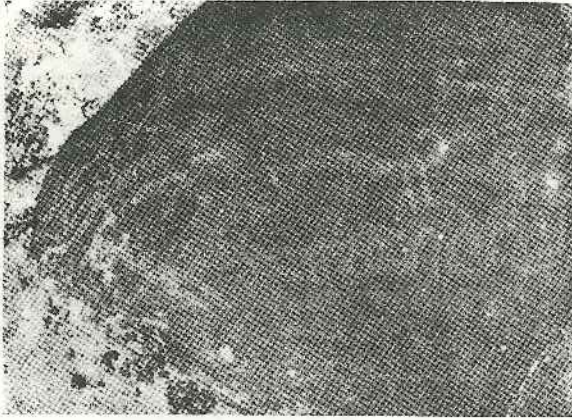
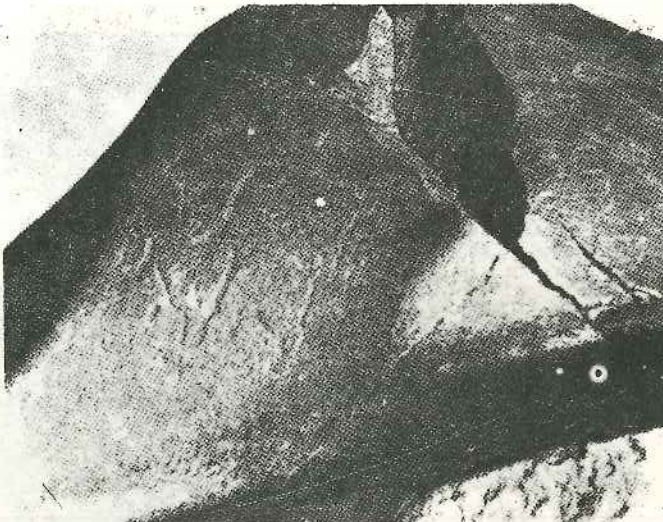
تصویر نمبر ۴۴۔ دو بھیڑیں اوپر نیچے

تصویر نمبر ۴۵- ایک آدمی، ایک بیل اور قریب ہی انسانی ہاتھ اور
پاؤں کے نشانات

تصویر نمبر ۴۶- اوپر قدیم زمانے کی تصویریں: انسان، جانور اور پرندے
نیچے بہت بعد کی تحریر۔

تصویر نمبر ۴۷۔ پرندے. ماں بچے کو چوگا دے رہی ہے

تصویر نمبر ۴۸۔ پہاڑ کے سامنے جانور
یا شکاری گڑھے کے پاس جانور

تصویر نمبر ۴۹۔ نرسلوں کا جنگلہ

تصویر نمبر ۵۰۔ ہاتھوں میں ہاتھ ڈالے کھیل میں مصروف لوگ۔
ایک دائرے میں گھومتے ہوئے۔

تصویر نمبر ۵۱ - اوپر درمیان میں ـــــ ایک آدمی بچے کو پکڑ کر اٹھا نے کی کوشش کرتے ہوئے ـــــ دو سانپ اُسے ٹانگ پر ڈس رہے ہیں۔ دُور سے دوسرا آدمی چھلانگ لگا کر مدد کو آنا چاہتا ہے۔ نیچے زیادہ واضح تصاویر بعد کے دور کی ہیں۔

تصویر نمبر ۵۲ - ناگ دیوتا یا دریا دیوتا یا پھر نو-انش نسل کی دیوی اس کے پاؤں مل کر کشتی بناتے ہیں۔

تصویر نمبر ۵۳. سات آدمی ایک سیڑھی کو اُٹھائے لیئے جاتے ہیں.

تصویر نمبر ۵۴. عظیم الجثہ دیوتا

تصویر نمبر ۵۵ - ایک آدمی بکری کا شکار کرتے ہوئے۔ آدمی کی ٹانگوں کا
جھکاؤ ظاہر کرتا ہے کہ وہ پوری طاقت صرف کر رہا ہے
لیکن بکری بے خبر کھڑی ہے۔

تصویر نمبر ۵۶۔ سینگوں والا شکاری۔ چند کُتّے اور ایک بارہ سنگھا

تصویر نمبر ۵۷۔ عورت اور مرد کی تصویر

تصویر نمبر ۵۸۔ بہت سارے لوگ مل کر ایک مارخور (ہرن) کا شکار
کر رہے ہیں۔

تصویر نمبر ۵۹- ایک شکاری جس کے ہمراہ دو شکاری کُتّے بھی ہیں۔

تصویر نمبر ۶۰- بھیڑ کے اوپر سوار دُنبہ

تصویر نمبر ۶۱۔ انسانوں کی ٹولیاں

تصویر نمبر ۶۲۔ ایک آدمی کو سانپ ڈس رہا ہے۔

تصویر نمبر ۶۳۔ ایک آدمی کو پاؤں پر سانپ ڈس رہا ہے

تصویر نمبر ۶۴۔ ایک بھیڑ سانپ سے لڑائی کر رہی ہے۔

تصویر نمبر ۶۵۔ دو افراد ایک جنگلے کے اندر ـــــ عورت اور مرد
گھر کے اندر؟ خاندان کا ابتدائی تصوّر!!

تصویر نمبر ۶۶۔ تین طرف مضبوط دیوار۔ اندر عورت۔ مرد گھر میں
داخل ہو رہا ہے۔

ساتواں باب

پاکستان میں جدید حجری دور

جدید حجری دور سے عموماً وہ زمانہ مراد لیا جاتا ہے جب پتھر کے انتہائی ترقی یافتہ اوزار بنائے جاتے تھے۔ ان میں رگڑائی کے ذریعے اور متفرق حصوں کو جوڑ کر اوزار بنائے جاتے تھے لیکن ابھی تانبے یا کانسی کے استعمال سے انسان واقف نہ ہوا تھا۔

مارٹر وہیلر کا خیال ہے کہ برصغیر میں جدید حجری دور کا وجود بھی مشکوک ہے۔ اسی طرح پگٹ بھی کچھ اس طرح کا خیال ظاہر کرتے ہیں کہ شاید برصغیر میں جدید حجری دور کوئی نہ رہا ہو اور ہو سکتا ہے کہ مویشی پالنے اور زراعت کرنے کا رواج قدیم حجری دور (یا وسطی حجری دور) ہی میں پڑ گیا ہو۔ یوری گنکوفسکی نے ماہرین آثار قدیمہ کا خیال نقل کیا ہے کہ برصغیر کے شمالی حصے میں (یعنی پاکستان کے شمال میں) جدید حجری دور لگ بھگ چھ ہزار سال قبل از مسیح شروع ہوا۔ اس کے خیال میں جدید حجری دور میں بلوچستان سے لے کر بنگال تک کا تمام شمالی علاقہ لوگوں سے آباد تھا اور یہ کہ یہ برصغیر میں حجری دور کی تہذیب کا شباب تھا۔

بہر حال ان ماہرین کی قیاس آرائیوں کے بعد پاکستان کے مختلف علاقوں میں بے شمار کھدائیاں ہو چکی ہیں اور جدید حجری دور کی بیسیوں بستیوں کی کھدائیاں ہو چکی ہیں۔ اس دور میں لوگ باقاعدہ مکانات بنا کر چھوٹی چھوٹی بستیوں کی شکل میں آباد ہو گئے تھے اور آبادی کا خاصا بڑا حصہ مکمل خانہ بدوشی چھوڑ کر نیم آباد ہو چکا تھا۔ جدید حجری دور کا زمانہ قدیم پاکستان میں تیز رفتار تبدیلیوں کا زمانہ ہے۔ اسی دور میں تیزی سے انسان وسطی حجری دور کے اوزار سازی سے نکل کر چھوٹے حجری اوزار بنانے کے مرحلے میں داخل ہوا۔

اس دور کے آخری زمانے میں کانسی بھی دریافت ہو گئی اور انسان نے پتھر کے اوزاروں کے ساتھ ساتھ کانسی کے اوزار بھی استعمال کرنے شروع کر دیئے یوں اس دور کا آغاز اگر وسطی حجری دور کے ساتھ مربوط ہے تو اس کا آخری زمانہ حجر کانسی دور (CHACOLITHIC AGE) میں داخل ہو جاتا ہے۔

اس عہد کے آغاز میں مادر سری سماج کا ظہور ہوا اور اس کے اختتام تک پہنچتے پہنچتے ماں کی سماجی یا نسلی بالادستی ختم ہو کر باپ کی بالادستی کا ارتقا شروع ہو گیا۔

اس دور کے برتن شروع میں ہاتھ سے بنائے جاتے تھے اور آخری زمانے میں سُست چاک کا رواج ہو گیا (اس کے بعد تیز رفتار چاک ایجاد ہوا)

اسی دور میں مذہب کا آغاز ہوا۔ پیشوں کی تقسیم ہوئی۔ ذات پات کا بیج پڑا اور سماج طبقات میں تقسیم ہوا۔ یہ زمانہ سماج کی تیز حرکت کا زمانہ ہے۔ ماہرینِ آثار نے جہاں کہیں بھی کسی بستی کی کھدائی کی ہے، اُس میں رہائش کے اوپر تلے کئی مرحلے ملے ہیں اور ان میں یہ ارتقا صاف نظر آتا ہے۔ ان بے شمار بستیوں کو زمانی اعتبار سے تقسیم کر کے ان کا مطالعہ کرنا مشکل ہے اور لا حاصل بھی ہے۔ لہٰذا ان کو اجتماعی حیثیت میں، تاریخ کی حرکی حالت میں دیکھنا اور سمجھنا ضروری ہے۔

اس قسم کی بستیاں سب سے پہلے پاکستانی بلوچستان اور صوبہ سندھ کے اُس علاقے میں ملی ہیں جو دریائے سندھ کے مغربی کنارے پر ہے۔ اسی تمام علاقے کا قدیم نام گدروشیا تھا۔ اسی بنا پر اس قدیم ثقافت کو میں نے گدروشی ثقافت کا نام دیا ہے۔

گدروشی ثقافت بعد کی کھدائیوں میں وادیٔ سندھ میں بھی ملی ہے۔ لہٰذا اسے پاکستان بھر کی قدیم ترین ثقافت سمجھنا چاہیئے۔

گدروشی ثقافت

بلوچستان میں آج بھی جو چھوٹی بستیاں ہیں وہ دُور دُور ہیں اور قدیم بستیوں کے ملبوں کے ٹیلوں پر بنی ہیں۔ قدیم زمانے میں گدروشی آبادیوں کا یہی نقشہ تھا۔ دُور دُور چھوٹی چھوٹی نیم آباد نیم خانہ بدوش بستیاں قائم تھیں۔ لیکن ان بستیوں کی تعداد بہت زیادہ ہے اگرچہ یہ تصور کرنا کہ یہ ساری کی ساری بستیاں ایک ہی زمانے میں قائم تھیں، درست نہیں ہے۔

تاہم یہ اس بات کا ثبوت ضرور ہیں کہ اُس زمانے میں آب و ہوا آج کے مقابلے میں کم شدید تھی۔ ویسے تاریخی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ سکندر یونانی کے حملے کے وقت اس علاقے کے موسم وہی تھے جو آج ہیں۔ لیکن یہ آبادیاں اُس سے کئی ہزار سال قدیم ہیں۔ اس بات کا بھی ثبوت ملا ہے کہ اُس زمانے میں بارش زیادہ ہوتی تھی۔

اور وسیع جنگلات موجود تھے۔ بلوچستان میں آج جو آبادیاں وہ جن ٹیلوں پر بنی ہیں، یہ ٹیلے صدیوں انسانوں کے ایک جگہ آباد رہنے، پرانے مکانات کے گرنے اور اُن پر نئے مکانات بننے سے وجود میں آئے ہیں۔ ان ٹیلوں کی آبادیاں آج بھی نیم خانہ بدوش سی ہیں اور قدیم زمانے میں تو یقیناً ہوں گی۔ شدید سردیوں میں ان بلوچ پہاڑیوں کے لوگ سندھ کے میدانوں میں تلاشِ معاش میں آجاتے ہیں اور جب سردیوں کے بعد گرمیوں کی آمد آمد ہوتی ہے۔ تو شدید گرمی پڑنے سے پہلے ہی یہ لوگ واپس اپنے ٹیلوں پر چلے جاتے ہیں۔ اس طرح کے عمل میں پہاڑی اور میدانی علاقے کے لوگوں میں باہمی شادیاں بھی ہوتی رہتی ہیں۔ یہی حال قدیم زمانے سے چلا آرہا ہے اور اسی وجہ سے سندھی اور بلوچ عوام میں نسلی امتیاز کرنا ممکن نہیں۔

پروفیسر پگٹ[۳] کا خیال ہے کہ اگر شروع سے اس قسم کی نیم خانہ بدوش زندگی رہی ہوتی تو ٹیلے (تل) نہ بن سکتے اُس کا خیال ہے کہ اُس زمانے میں نسبتاً زیادہ زرخیزی رہی ہوگی جس کی بنا پر طویل عرصہ مسلسل آبادیاں اپنی جگہ پر رہی ہوں گی جس کے نتیجے میں سو فٹ یا اُس سے بھی زیادہ اونچے ٹیلے بن گئے ہیں۔ قدیم ٹیلے تعداد میں آج کل کی آباد بستیوں کی نسبت زیادہ ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اُس زمانے میں یہ علاقہ آج کی نسبت زیادہ زرخیز تھا لیکن ویلر اس سے اختلاف کرتا ہے اُس کا خیال ہے کہ ٹیلے بیک وقت کبھی آباد نہیں رہے۔ ہزاروں سالوں میں کبھی کوئی اور کبھی کوئی ٹیلہ آباد رہا۔ یوں قدیم وقت میں بھی آبادی اُتنی ہی چھدری تھی جتنی آج ہے[۵]۔

بلوچستان کے طول و عرض میں جگہ جگہ کثیر تعداد میں گبربند بنے ہوئے ہیں۔ گبربند پتھر کی بنی ہوئی کئی فٹ موٹی اور دس بارہ فٹ اونچی دیواریں ہیں جو قدیم زمانے سے بغیر کسی مرمت یا دیکھ بھال کے کھڑی ہیں۔ یہ کیوں بنائی گئیں۔ ان کا مقصد یا استعمال کیا تھا۔ اس بارے میں مختلف آراء ہیں۔ بہر حال ان کا تعلق موسم اور بارش سے ضرور ہے۔ سر آرل سٹائن کا خیال ہے کہ ان کی کثرت سے دو باتوں کا ثبوت ملتا ہے۔ ایک تو یہ کہ بارشیں زیادہ ہوتی ہوں گی۔ جن سے دفاع کے لیے پتھر کی یہ موٹی اونچی دیواریں بنائی گئی ہیں۔ دوسرے یقیناً انسانوں کی کثیر تعداد ارد گرد رہتی ہوگی جنہوں نے ان کو تعمیر کیا ہے۔ وادیٔ ماشکئی میں ایک بہت بڑا ڈیم اب تک محفوظ ہے جس کو پتھروں سے بنایا گیا ہے۔ یہ دو دیواروں پر مشتمل ہے جن کے درمیان ۱۶ گز کا فاصلہ ہے۔ اس کا مقصد پہاڑوں کے سیلابی پانی کو کنٹرول کرنا تھا۔ درّہ لاکھوڑیاں کے قریب ایک بہت بڑا آبپاشی کا نظام ابھی تک محفوظ ہے یہ پتھروں سے بنا ہوا بارہ فٹ اونچا اور ۸۴۳ گز لمبا ڈیم ہے جو پانی کا ذخیرہ کرتا ہے۔ ڈیم کا اندرونی حصہ ۲½ فٹ × ۳ فٹ × ۴ فٹ سائز کی پتھر کی سلوں سے بنا ہوا ہے اور خارجی حصہ مٹی کے پُشتوں سے بھرا گیا۔ اس

کے زمانے کا تعین تو نہیں ہو سکا لیکن یہ طے ہے کہ یہ قبل از تاریخ کی چیز ہے اور یہ کہ اُس زمانے میں بارش بہت ہوتی تھی۔

سندھ میں قبل از تاریخ زمانے میں بارشیں بلوچستان سے کہیں زیادہ ہوتی تھیں اور کاشت کاری کا انحصار زیادہ تر دریائے سندھ سے آبپاشی پر ہوتا ہوگا اور دریائے سندھ سے آنے والے سیلاب اردگرد کے علاقے کو غرقاب کر دیا کرتے ہوں گے۔ دریائے سندھ کی گذرگاہ میں صرف دو مقام ایسے آتے ہیں جہاں کنارے مضبوط پتھر کے ہیں اور نرم مٹی کے نہیں یعنی سکھر اور روہڑی۔ قدیم زمانے میں سیلابوں کے نتیجے میں یقیناً سندھ اپنا رستہ اکثر و بیشتر تبدیل کرتا رہا ہوگا۔ قدیم ترین شواہد کے مطابق اس کا ڈیلٹا رن کچھ میں تھا۔ ہڑپہ ثقافت کے مقامات سے ایسے بہت سے شواہد ملے ہیں کہ یہ دریا اپنا رستہ تبدیل کرتا رہتا تھا اور اردگرد تباہی لاتا تھا یہی وجہ ہے کہ پاکستان کی قدیم ترین زرعی آبادیاں دریائے سندھ کے کنارے سے زیادہ گدروشیا کے پہاڑی نالوں کے ساتھ ساتھ ہیں۔ دریائے سندھ کے کنارے کنارے بستیاں اُس وقت ترقی پذیر ہوئیں جب جگہ جگہ مصنوعی ڈیم بنا کر آبپاشی کے طریقے اپنائے گئے۔ ان مصنوعی بندوں کا تذکرہ رگ وید میں بھی بالواسطہ طریقے سے آیا جس پر تفصیلی بحث آئندہ صفحات میں ہوگی۔

بلوچستان اور سندھ کی ان پرانی آبادیوں سے ملنے والے برتنوں اور خاص طور پر ان پر بنی تصویروں کے مطالعے سے ہم اس قدیم ثقافت کی تقسیم کر سکتے ہیں۔ جنوب میں زرد رنگ کے برتن ملتے ہیں اور شمال میں سرخ برتن۔ اسی طرح مٹی کی مورتیوں کی بناوٹ بھی شمال و جنوب میں مختلف اسالیب کی ہے۔ ان کی مزید گروہ بندی یوں کی جا سکتی ہے۔

ا۔ زرد رنگ کے برتن

۱۔ **کوئٹہ ثقافت:** درّہ بولان میں واقع متعدد مقامات سے ملے ہیں۔

۲۔ **امری نال ثقافت:** سندھ کے مقام امری اور بلوچستان میں وادی نال کے شروع میں نل کے مقام سے ملے ہیں۔

۳۔ **کُلّی ثقافت:** جنوبی بلوچستان میں ضلع خضدار کے مقام کُلّی سے اس ثقافت کے برتن پہلی بار ملے ہیں۔

ب۔ سُرخ برتن

۴۔ ژوب ثقافت: شمالی بلوچستان کی وادی ژوب کے متفرق مقامات سے اس ثقافت کے برتن ملے ہیں۔

گدروشی ثقافت کے ان چار بڑے اسالیب میں گو نمایاں امتیازی خصوصیات ہیں لیکن ان کی معاشی اور سماجی بنیاد ایک ہی ہے اور دوسرے یہ کہ یہ تمام آپس میں ربط ضبط بھی رکھتے ہیں۔ تو پہلے ان کا تفصیلی جائزہ:

کوئٹہ ثقافت

کوئٹہ کے اردگرد اور جنوب میں پگٹ نے مٹی کے برتنوں کا ایک سلسلہ دریافت کیا تھا۔ انہیں "کوئٹہ ظروف" کا نام دیا گیا۔ جس سماج کی یہ برتن پیداوار تھے اُسے کوئٹہ ثقافت کے نام سے یاد کیا گیا۔ شروع شروع میں کوئٹہ ثقافت کا دائرہ کوئٹہ شہر کے نہایت ہی قریب پانچ ٹیلوں تک ہی محدود سمجھا گیا۔ لیکن بعد میں مزید کھدائیوں سے کوئٹہ ثقافت کا دائرہ ۱۲۰ میل جنوب کی طرف پھیل گیا۔ اب ثقافت کو کوئٹہ سے لے کر تو گاؤ۔ قلات سراب سیاہ دمب سراب اور انجیرہ تک محیط تسلیم کیا جاتا ہے۔

پگٹ نے جو پانچ ٹیلوں سے برتن دریافت کئے تھے وہ ایک مخصوص طرز پر بنے کچھ مٹی کے برتن تھے اور کچھ سیلکھڑی پتھر سے (سنگِ جراحت ـــ نیم شفّاف دودھیا پتھر جو سنگِ مرمر کا ہم شکل ہوتا ہے) تراشے ہوئے ٹوٹے ہوئے پیالے تھے۔

ان پانچ ٹیلوں میں سب سے بڑے ٹیلے میں مدفون بستی کی لمبائی تقریباً چھ سو فٹ تھی اور اتنی ہی اس کی چوڑائی تھی۔ یہ آبادی سطح زمین سے ۴۵ سے لے کر ۵۰ فٹ تک نیچے تھی۔ اپنے وقت میں یہ ایک چھوٹا سا گاؤں رہا ہو گا۔ یہاں کے مکانات گارے مٹی یا کچی اینٹوں سے بنے تھے۔ یہ کچی اینٹیں پھر مرورِ ایّام سے یکجان مٹی کے تودے میں تبدیل ہو چکی ہیں۔

اس گاؤں سے ملے برتن نہایت اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ زرد گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان پر نہایت نفیس نقاشی کی گئی ہے جو سرخی مائل بھورے (قدرے سیاہ) رنگ سے بنی ہے اور ان پر صرف یہی ایک ہی رنگ

استعمال ہوا ہے۔ دوسرا کوئی نہیں ہوا۔ خاص طور پر سرخ رنگ سے کوئی نقش نہیں بنایا گیا۔ یک رنگی کی یہ خصوصیت نہایت دلچسپی کا باعث ہے کیونکہ پورے بلوچستان میں تمام برتنوں پر ہمیشہ دو رنگ (سرخ اور سیاہ) استعمال ہوئے ہیں۔ بعض برتن سالم بھی ملے ہیں جس سے ان کی نوعیت بندی بھی کی جا سکتی ہے۔ بعض تو کھلے منہ کے پیالے ہیں جن کے دہانے کے کنارے ذرا سا باہر کو مُڑے ہوئے ہیں۔ کچھ کم اونچائی کے گول کٹورے ہیں۔ بعض دُہرے مخروطی برتن ہیں۔ یعنی پیندا بھی تنگ منہ بھی تنگ اور درمیانی حصّہ پھولا ہوا۔ پیندے اور منہ کا گھیرا آپس میں برابر ہے۔ یہ بغیر گردن والے گھڑے کی شکل کے ہیں۔ اسی طرح سے کچھ کم گہرائی والی طشتریاں بھی ملی ہیں اور ایک پاندان والا برتن ہے جس میں تکونے سوراخوں کی کثرت نے اُسے چھلنی بنا دیا ہے۔

ان برتنوں کے رنگ گلابی نما سفید سے لے کر سبزی مائل تک ہیں مگر سبز رنگ چڑھایا نہیں گیا بلکہ آگ میں زیادہ پکانے سے خود بخود یہ رنگت بن گئی ہے۔ ایک آدھ ٹکڑا خاکستری رنگ کی مٹی سے بنے کم گہرے پیالوں کا بھی ملا ہے جس پر سیاہ نقاشی کی گئی ہے۔ نقاشی کی شکلیں سب کی سب ہندسی ہیں اور جانوروں کی تصویریں ناپید ہیں۔ تکونیں، بیضوی شکلیں، مربعے کو کونوں سے کاٹ کر ڈیزائن بنائے گئے ہیں۔ بعض جگہ آمنے سامنے تکونیں رکھی گئی ہیں۔ دندانے دار نمونے اور منحنی خطوط سے بنائی ہوئی تکونیں ہیں پھر اُن کے اندر باریک نقش گری کی گئی ہے۔

ان برتنوں کی مماثلت، ایران، عراق اور روس سے ملنے والے بعض برتنوں کے ساتھ پائی گئی ہے۔ ایران میں تل باکون (سطح اوّل)، سُوسہ (سطح اوّل)، گیان (سطح ۵) اور سیالک (سطح ۳) روسی ترکستان میں اناؤ (سطح اوّل اور دوئم) اور عراق میں نینوا (سطح ۵) سے ملنے والے برتنوں کی بعض بعض کوئٹہ ظروف سے مماثلت ہے نینوا کے یہ برتن ۲۵۰۰ ق م کے قریب کے تسلیم کئے گئے۔ اگر ان مماثلتوں کی بنا پر تاریخ کا تعیّن کرنا درست ہو تو پگٹ کے ڈھونڈے ہوئے یہ کوئٹہ ظروف اور ان کی ہم عصر کوئٹہ ثقافت ۲۵۰۰ ق م کے زمانے سے تعلق رکھتی ہے۔

لیکن بعد میں کی جانے والی کھدائی سے کوئٹہ ثقافت کے بارے میں پگٹ کے دونوں مشاہدات میں تبدیلی کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اُس کا یہ خیال کہ ان کوئٹہ ظروف سے مماثل پورے بلوچستان میں کہیں کوئی اور ظروف نہیں ملے اس کے برعکس ان کی مماثلت ایران، عراق اور روسی ترکستان میں دستیاب ہے اور دوسرا یہ خیال کہ کوئٹہ ثقافت ۲۵۰۰ ق م تک قدامت میں جاتی ہے، دونوں ہی ترمیم طلب ہیں۔

محترمہ بیٹریس دو کاردی (BEATRICE DE CARDI) نے قلات ڈویژن میں جو کھدائیاں کروائی تھیں اور ڈاکٹر والٹر اے فیئر سروس جونیئر نے وادی ژوب اور وادیٔ کوئٹہ میں جو تحقیقاتی کام کیا تھا پھر اُس کے بعد پاکستانی ماہرین آثار نے جو مزید تحقیقات کیں ان سب سے کوئٹہ ثقافت کا دائرہ بلوچستان میں وسیع تر ہوگیا ہے۔ کاردی نے دو مقامات پہ تفصیلی کھدائی کرائی تھی۔ ایک انجیرہ اور دوسرا سیاہ دمب سراب۔ بلوچستان میں سیاہ دمب نام کے کئی تل (ٹیلے) ہیں۔ مگر ماہرین آثار نے ان میں سے تین پر کھدائیاں کی ہیں۔ ایک تو یہی ہے جو سراب کے نزدیک ہے لہذا اسے سیاہ دمب سراب کہتے ہیں۔ دوسرا نندارہ کے پاس ہے اُسے سیاہ دمب نندارہ کہیئے اور تیسرا جھاؤ کے قریب ہے۔ سراب نندارہ اور جھاؤ اپنے طور پر بھی اثری اہمیت رکھتے ہیں جب کہ ان سیاہ دمبوں کی الگ اہمیت ہے۔

انجیرہ

انجیرہ کے مقام پر جو کھدائی ہوئی ہے۔ اُس کے تجزیئے سے کاردی نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہاں کے قدیم باشندے جدید حجری دور کے نیم خانہ بدوش لوگ تھے جو یہاں ۳۵۰۰ ق م کے لگ بھگ رہتے تھے۔

انجیرہ کا قدیم تل ایک وسیع و عریض ٹیلے پر مشتمل ہے جو دریائے انجیرہ کی دو شاخوں کے درمیان واقع ہے۔ دریائے انجیرہ، بالائی دریائے مُولا کا معاون دریا ہے۔ یہ سُراب سے سولہ میل جنوب کی طرف اور لاکھوڑیاں کے عظیم گبربند سے پانچ میل دور شمال کی جانب واقع ہے۔ انجیرہ تل پہاڑیوں کے دامن میں واقع ہے جب کہ جدید گاؤں انجیرہ کھلے میدان کے مراکز میں ہے۔ انجیرہ تل (یا دمب) ۷۵۰ فٹ شمالاً جنوباً لمبا ہے اور ۳۵۰ فٹ شرقاً غرباً چوڑا ہے۔ دمب کی ایک جانب سے پہاڑی نالوں کا پانی خاصے بڑے حصے کو بہا کر لے گیا اور ۲۷ فٹ اونچی پہاڑی کو چھوڑ گیا ہے۔ جس کا مطلب ہے کم از کم ۲۷ فٹ نیچے تک آبادی تھی۔ اس پہاڑی کی چوٹی سے دمب کی چوٹی مزید ۸ فٹ اونچی ہے۔ گویا قدرتی زمین دمب کی چوٹی سے ۳۵ فٹ نیچے تھی۔

دمب کے اردگرد بھی قدیم ٹوٹے برتنوں کے ٹکڑے جگہ جگہ سے ملے ہیں۔ دریا کے پار مغرب کی طرف ایسے ٹکڑوں کی کثرت ہے۔ ایک کاریز کے قریب (جو دمب سے ۱۲۰ گز کے فاصلے پر ہے) ایک کنواں ملا ہے جس کی دیواریں مربع شکل کے پتھروں سے تعمیر کی گئی ہیں۔ ان پتھروں کا قطر ۳½ فٹ ہے یہی طرز

تعمیر شہر کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔

جس کا مطلب ہے یہ کنواں اُن لوگوں کے استعمال میں تھا۔ کچھ فاصلے پر بہت ساری پتھر کی بنائی ہوئی یادگاریں بھی ملی ہیں۔ یہ دو قسم کی ہیں، ایک میں پتھر سے بنی ہوئی دائرے میں دیوار ہے جس کی مغرب کی سمت کھلی ہے اور دوسری میں پتھروں سے گول چبوترہ بنایا گیا ہے۔

دمب کی چوٹی پر ایک وسیع و عریض تقریباً ۵۲ فٹ لمبی عمارت کے آثار ملے ہیں۔ دمب کی کھدائی سے اوپر تلے چار مدفون آبادیوں کا پتہ چلتا ہے۔ سطح کے اوپر پانچویں آبادی تھی۔ جس کے آثار بہت کم باقی بچے ہیں۔

پہلا زمانہ

سب سے قدیم آبادی کے آثار میں پتھر، اینٹوں یا گارے سے بنے مکانات کے قطعاً کوئی آثار نہیں ملے۔ جو کچھ ملا ہے وہ زیادہ تر راکھ اور راکھ ملی مٹی ہے اور چند پتھر ہیں۔ کچھ ایسا کچرا ہے جو کسی خانہ بدوش گروہ نے چھوڑا ہے۔ لگتا ہے کہ اُس زمانے میں یہاں نیم خانہ بدوش لوگ ضرور قیام پذیر رہے ہیں جو درخت کی شاخوں کو توڑ کر زمین میں گاڑ لیتے ہوں گے اور اُن پر چٹائیوں کی چھت ڈالتے ہوں گے۔ کچھ چاک پر بنے، زرد رنگ کے نفیس برتن بھی ملے ہیں۔ اکثر ان پر لال پانی چڑھایا گیا ہے اور ان میں کوئی کوئی برتن انتہائی چمکیلا ہے۔ ان میں سے اکثر تو بغیر کسی نقش یا تصویر کے ہیں۔ لیکن اِکا دُکا کالے رنگ کے نقوش سے آراستہ بھی ہے۔ پتھر کے اوزار افراط سے ملے ہیں۔ ان میں آدھے چاند کی شکل کے اور چاقو جیسے عمدہ اوزار بھی تھے۔ جانوروں کی ہڈیاں بھی ملی ہیں جن میں سے کچھ تو بھیڑوں کی ہیں اور کچھ گائے یا بھینس کی ہیں۔ انہی جانوروں کی ہڈیوں سے بنی رنبی، کانڈی، سُوا اور چھوٹے چھوٹے منکے بھی ملے ہیں۔ انجیرہ کے حجری اوزاروں کی ایک اہمیت یہ بھی ہے کہ یہ بہت زیادہ تعداد میں ملے ہیں (کل ۱۱۲۸ اوزاروں کا سائنسی معائنہ کیا گیا) یہ تمام کے تمام نہایت نفاست سے بنے ہیں اور ان کا زمانی تعین کیا گیا ہے۔ ان میں سے بعض ناقص عقیق کی قسم کے کسی پتھر سے بنے ہیں۔ بعض پرت دار پتھر سے بنے ہیں اور بعض ورقی پتھر سے۔ بہت سارے اوزار گار پتھر سے بھی بنے ہیں۔ یہ سب کے سب چھلکا اوزار ہیں اور چاقو کی قسم سے تعلق رکھتے ہیں ان میں سے چودہ ایسے تھے جن پر کھُرچائی رگڑائی وغیرہ کی گئی ہے۔ بارہ چاقو ایسے تھے جن کو دیکھ کر پتہ چلتا

تھا کہ انہیں استعمال کیا گیا ہے۔ ایک نصف چاند کی شکل کا خوبصورت اوزار تھا۔ ایک جگہ پر پتھر کی بہت ساری کرچیاں ملی ہیں اور کچھ پتھروں کے ٹکڑے اور چند ادھ گھڑ اوزار یہ یقیناً "ورکشاپ" تھی جس کا یہ کچرا تھا۔ ان میں ہندسی اشکال نہیں ہیں۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ جدید حجری سامان ہے۔ کرنل ڈی ایچ گورڈن نے ان اوزاروں کا معائنہ کرنے کے بعد یہ حتمی فیصلہ دیا تھا کہ بلا شک و شبہ یہ جدید حجری اوزار ہیں۔

ایک اوزار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ درانتی کا پھل رہا ہوگا۔ اسی طرح بعض نوک دار اوزار نیزے کے پھل ہوں گے۔

جانوروں کی ہڈیوں، درانتی، جدید حجری اوزار اور برتنوں کی موجودگی سے یہ فیصلہ کرنا مشکل نہیں کہ یہ لوگ بکری، بھیڑ اور گائے یا بھینس پالتے تھے۔ کسی نہ کسی قسم کی کھیتی باڑی کرتے تھے۔ کوئی نہ کوئی اناج (گندم، جو، باجرہ یا جوار) اُگاتے تھے۔ اس ابتدائی زراعت میں فصل گاہنے اور دانہ نکالنے کا کام نہیں ہوتا تھا بلکہ فصل کاٹنے کے بعد جلا کر یا بھون کر کھائی جاتی تھی۔ آٹا پیسنے کا تصور بعد کی پیداوار ہے۔

دوسرا زمانہ

اس عہد کی آبادی میں مکانوں کے آثار ملے ہیں۔ قدرتی طور پر گول پتھروں سے بنی دیواریں پائی گئی ہیں۔ ان دیواروں کی بنیاد میں بھی دریائی گول پتھر جن کی موٹائی آٹھ انچ کے لگ بھگ ہے۔ کثرت سے استعمال ہوئے ہیں۔ دو فٹ اونچائی تک دیوار انہی پتھروں سے بنی ہے۔ اس سے اوپر چھوٹے پتھر ــــ تقریباً تین چار انچ موٹے ــــ استعمال ہوتے ہیں۔ محنت سے بنے ہوئے یہ مکان اس بات کا ثبوت ہیں کہ لوگ اب مستقلاً یہاں آباد ہو گئے تھے۔ اس آبادی میں پتھروں کے اوزار بہت کم ملے ہیں البتہ راکھ کافی تھی۔ اس سطح سے جو برتن ملے ہیں وہ ہاتھ سے بنے ہیں اور اُن میں سے بہت سوں پر ٹوکری کے نشانات ہیں۔ برتن سازی کا سب سے قدیم طریقہ ٹوکری کی مدد سے بنانے کا تھا۔ بعض پتوں کی بُنائی کرکے ٹوکری سی بنالی جاتی تھی۔ پھر اُس کے اندر پیندے میں اور دیواروں کے ساتھ گیلی مٹی کی تہہ جما دی جاتی برتن کی اونچائی ٹوکری سے دُگنی تگنی اور چوگنی ہوتی تھی۔ اگرچہ ٹوکریاں تو اپنے طور پر محفوظ نہیں رہ سکیں لیکن برتنوں پر اُن کے نشانات سے ٹوکری سازی کی تکنیک پر روشنی پڑتی ہے۔ بعض جگہ تو ٹوکری سلائی کرکے

بنائی گئی ہے اور بعض جگہ بنائی کا طریقہ اختیار کیا گیا جیسے چٹائی بُنتے ہیں۔ غالباً ان ٹوکریوں سمیت ان کچے برتنوں کو بھٹی میں پکایا جاتا ہوگا۔ ان برتنوں کی شکلیں گھڑے۔ مرتبان۔ پیالے اور چاٹی سے قدرے ملتی جلتی تھیں لیکن زیادہ نہیں۔ ان میں ایک نہایت دلچسپ پیالہ بھی تھا جس کا ملیا پاٹرن تھا یہ خاکستری رنگ کا تھا اور اس پر کانٹے دار لکیریں کھدی ہوئی تھیں۔ یہ لکیریں ایک دوسرے کو ترچھی آکر ملتی ہیں۔ اس برتن کی اثری اہمیت یہ ہے کہ ایسا کوئی اور برتن پورے پاکستان میں کبھی کہیں سے نہیں ملا۔ ایک جگہ غالباً ایک کوڑے کا ڈھیر تھا جس میں سے کچھ ناقص عقیق کے اوزار ملے ہیں جو پہلے مرحلے جیسے ہی تھے۔ ایک سیپی یا ہڈی کا منکا ملا ہے اور دو مٹی کے بنے سینگ، جو کسی بیل کی مورتی سے ٹوٹے تھے۔

دوسرے مرحلے کی آبادی کا رقبہ اتنا ہی تھا جتنا پہلے مرحلے کا۔

تیسرا زمانہ

اس زمانے کی عمارتوں میں نمایاں تبدیلی پائی جاتی ہے۔ اب قدرتی طور پر دستیاب پتھروں کو استعمال کرنے کی بجائے باقاعدہ گھڑ کر مربع شکل کے پتھر استعمال کئے گئے ہیں بلکہ بہت بڑے بڑے بلاک گھڑ کر بھی لگائے گئے ہیں۔ یہ دیواریں بہت کم اونچائی تک محفوظ رہی ہیں اور جتنی ہیں وہ سب پتھر کی ہیں۔ لیکن اردگرد کے ملبے سے پتہ چلتا ہے کہ اس سے اوپر کچی اینٹوں کی تعمیر تھی جو گر گئی۔

اس زمانے کے برتنوں میں سب سے زیادہ تعداد ٹوکری کی مدد سے بنے برتنوں کی ہے۔ کچھ برتن ٹوگاؤ ظروف جیسے ہیں اور کچھ امری۔ کیچی بیگ ثقافت اور کچھ نندارہ اور نل ثقافت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ گاؤں پورے بلوچستان سے ثقافتی اور سماجی طور پر مربوط ہے۔ ان میں بعض نقش و نگار سے خالی ہیں اور بعضوں پر دو رنگوں کی نقش کاری کی گئی ہے۔ کچھ برتنوں پر ہندسی اشکال ہیں اور برتنوں کی سطح پر ہلکا خاکستری رنگ ہے۔ کچھ پر ایسے جانوروں کی شکلیں بنی ہیں جن کے جسموں پر داغ دھبے لگائے گئے ہیں۔ کچھ موٹے، کھردری سطح کے برتنوں کے ٹکڑے بھی ملے ہیں ان برتنوں کی ساخت میں کھلے منہ کے پیالے، تھالیاں، تسلے گھڑے اور عمودی دیواروں کے پیالے وغیرہ شامل ہیں۔

ناقص عقیق سے بنے حجری اوزار اس آبادی میں یکسر ناپید ہیں لیکن ایک جگہ سے پتھر کی بنی ایک کسوٹی ملی ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ دھات کے اوزار ان لوگوں کے استعمال میں تھے۔

ان تینوں اوزاروں کے فن تعمیر میں نمایاں ارتقاء نظر آتا ہے جس میں نیم خانہ بدوش، حجری اوزار استعمال کرنے والے لوگ مستقل آباد سماج میں تبدیل ہوتے نظر آتے ہیں جو دھات کے استعمال سے آگاہ ہوجاتا ہے۔ برتنوں کی تبدیلی خالصتاً ارتقائی تو نہیں لیکن نوعیت بالکل مختلف ہوجاتی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایک آبادی کو کوئی لوگ کہیں سے آکر فتح کرتے ہیں اور شہر کو تباہ کرنے کے بعد پھر آباد کرتے ہیں۔ اس کا ثبوت اُس راکھ سے ملا ہے جو دو آبادیوں کے درمیان ایک پرت بنائے ہوئے ہے۔ ماہرین آثار نے ایرانی حملہ آوروں کے امکان کا اشارہ کیا ہے لیکن مقامی گروہی لڑائیوں کا امکان زیادہ قرین قیاس ہے۔ کیونکہ جب لوگ بغیر عمارتوں کے گھاس پھوس کے جھونپڑوں میں رہتے تھے تو ان کے استعمال کے ظروف نہایت نفیس اور عمدہ تھے ظاہر ہے کہ یہ کسی ایسی قریبی آبادی سے خریدے گئے ہیں جو نسبتاً زیادہ مستقلاً آباد اور ترقی یافتہ ہے۔ پاکستان کے جدید حجری دور کے بارے میں ایک بات ہمیشہ ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ کسی بھی علاقے میں سماجی اور مادّی ترقی ہموار نہیں ہوئی۔ لوگ گروہوں اور قبیلوں میں منقسم تھے اور ان کی مادّی اور انسانی ثقافت میں ترقی کا معیار یکساں نہ تھا۔ یہی قبائل جب بعد میں آہستہ آہستہ ایک وسیع سماج میں جذب ہوتے گئے تو انہوں نے مختلف برادریوں یا ذات پات یا قوم، قبیلوں کی شکل اختیار کی۔ یہ کہنے کی ضرورت تو نہیں کہ ان میں سے ہر گروہ شروع میں ایک خود کفیل سماج تھا۔ ضرورت کی ہر مادی چیز خود بناتا تھا اور خوراک خود تلاش کرتا تھا یا بعد میں پیدا کرتا تھا۔ لہذا ایک طرح سے ایک قبیلے کے اندر (آج کی اصطلاح میں) کئی ذاتیں (یا پیشے) موجود تھے۔

چوتھا زمانہ

یہ زمانہ اس بستی میں زبردست تعمیر و ترقی اور پھیلاؤ کا زمانہ تھا۔ فن تعمیر میں ایک نمایاں تبدیلی یہ آئی کہ پتھروں کو باقاعدہ چوکور گھڑ کر استعمال کیا جانے لگا اور دیواروں کی تعمیر بے ترتیب پتھر جوڑنے کی بجائے باقاعدہ ردّے جاکر کی جانے لگی۔ پتھروں کا سائز تو یکساں نہ تھا لیکن ہر پتھر اچھی طرح چوکور بنایا گیا تھا۔ زمین کے اندر دو فٹ گہری بنیاد پتھر کی دیوار سے بنائی گئی تھی اور سطح زمین سے اوپر بھی دو فٹ اونچی دیوار انہی پتھروں کی تھی۔ اس سے اوپر کچی اینٹوں کی تعمیر تھی۔ گھروں کے اندر جو کمرے تھے ان میں سے اکثر کا سائز ۱۰ فٹ × ۲۰ فٹ تھا۔ کمروں کے درمیان اکثر راہداریاں تھیں اور ہر راہداری کے اختتام

پر پتھر کی بڑی سی سل کی ایک دہلیز بنی تھی۔ راہداریوں کی چوڑائی عموماً ۲½ فٹ تھی۔ گھروں کی تنظیم بہت عمدہ تھی۔ صحن کے فرش پتھر کے تھے۔ ماہرین کا یہ بھی اندازہ ہے کہ مکانیت کے مقابلے میں افراد کی تعداد بہت زیادہ تھی۔

برتنوں میں گزشتہ تینوں ادوار کے ظروف ایک آدھ سے زیادہ نہیں ملے۔ سب نئی طرز کے ہیں۔ ان پر رنگ کیا گیا ہے۔ ان کے دہانے عموماً باہر کو نکلے ہوئے اور ان پر کنگھی سے یا لکڑی کی نوک سے کندہ کاری کی گئی ہے۔ یہ نل ظروف کی طرح ایک یا دو رنگوں سے منقش بھی ہیں۔

اس زمانے کی انجیرہ بستی میں ناقص عقیق کے بنے اوزار بھی نہیں ملے۔ لیکن پتھر کی بنی استعمال کی دوسری بہت سی چیزیں مل ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اوزار اب دھات سے بننے لگے ہیں۔ پتھر کی اشیاء میں دروازوں کی چولیں، بڑی بڑی چرخیاں اور چند کھرل ملے ہیں۔

سیاہ دمب سراب

سیاہ دمب سراب میں جو کھدائیاں ہوئی ہیں اُن سے اس جگہ کی قدیم آبادیوں کا زمانہ بھی وہی ہے جو انجیرہ کا ہے اور ان کی سماجی اور مادّی ترقی کا معیار بھی انجیرہ کے برابر ہے۔ اُسی طرح سے شروع میں ٹوکری کے بنے برتن ہیں اور بعد میں ان میں تبدیلی ہے۔ اُسی طرح سے تعمیرات میں ارتقاء ہے۔ سماجی طور پر نیم خانہ بدوش سے ترقی کر کے آبادبستی میں ڈھلتا ہوا سماج ہے۔ جو زراعت پیشہ بن جاتا ہے وہ لوگ بھیڑ بکری گائے بیل کو پالتے تھے۔ اس بستی میں آبادی کی تین سطحیں تھیں۔

البتہ ایک چیز اس بستی میں انجیرہ سے منفرد ملی ہے۔ سیاہ دمب کے دوسرے زمانے میں ایک وسیع عریض چبوترہ ملا ہے۔ جس خندق میں سے یہ چبوترہ ظاہر ہوا ہے وہ اتنی لمبی چوڑی نہیں تھی کہ اس پورے چبوترے کو ظاہر کر دے بہرحال یہ خندق بارہ فٹ لمبی اور چھ فٹ چوڑی تھی اور یہ مکمل طور پر چبوترے سے معمور تھی۔ لہٰذا اس چبوترے کی لمبائی اور چوڑائی اس سے کہیں زیادہ تھی اور اصل سائز نامعلوم ہے۔ چبوترے کی بنیاد میں توڑے ہوئے پتھروں کے روڑے بھرے ہوئے ہیں اور ان کے اوپر اصل چبوترہ کچی اینٹوں کا بنا ہوا ہے۔ ان اینٹوں کا سائز زیادہ تر ½۱۰ تا ۱۲″ × ۹″ × ۳″ ہے جب کہ بعض اینٹیں ۹″ × ۹″ × ۳″ ہے۔ یہ اینٹیں چونکہ موٹی سمتوں سے ٹوٹی ہوئی ہیں اس لئے خیال ہے کہ ان کا اصل سائز ۱۲″ × ۱۲″ × ۳″

رہا ہوگا۔ اس چبوترے کے اصل مقصد کا تعین تو نہیں ہو سکا لیکن اغلب ہے کہ یہ ایک ایسی بنیاد ہوگی جس پر چھ فٹ یا اس سے بھی زیادہ موٹی دیوار شہر پناہ کے طور پر بنائی گئی ہوگی۔ اس خیال کو اس بات سے بھی تقویت ملتی ہے کہ بار بار ان بستیوں کے تباہ ہونے کا ثبوت ملا ہے۔ ان کو تباہ کون کرتا ہے اس کے بارے میں روایتی خیال تو یہی ہے کہ باہر سے آنے والے لوگ (یعنی ایران، افغانستان سے آنے والے لوگ) اسے تباہ کرتے تھے۔ لیکن میرا خیال ہے یہ بات زیادہ درست نہیں ہے۔ باہر سے بھی لوگ آتے رہے ہیں لیکن زیادہ تر تباہی اندرونی خانہ جنگیوں سے آتی رہی ہیں۔ ایک قبیلے کا دوسرے قبیلے سے ٹکراؤ۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب ایک بستی تباہ ہوتی ہے اور اُس کے اوپر نئی بستی آباد ہوتی ہے تو اُس میں ملنے والی مادّی ثقافت ہو بہو کسی اردگرد کی آبادی کی نقل ہوتی ہے جدید حجری دور پاکستان کا وہ زمانہ ہے جب پاکستان میں سماج قدیم اشتراکی مرحلے سے نکل کر غلام دار مرحلے میں داخل ہو رہا ہے۔ یہ عمل کوئی یک لخت کسی ایک ہلے میں نہیں ہو گیا۔ بلکہ یہ انقلاب بھی اپنا ایک تدریجی اور ارتقائی عمل رکھتا ہے۔ ہزار بار جگہ جگہ مقامی جنگوں کے نتیجے میں سماجی تبدیلیاں آتی رہی ہیں میرا خیال ہے۔ اُس وقت بنیادی تضادات دو رہے ہوں گے۔ ایک تو چرواہا معیشت سے وابستہ آبادی کا زرعی معیشت سے وابستہ آبادی سے تضاد اور دوسرا غریب دستکاروں کا خوشحال زمینداروں سے تضاد۔ چرواہا معیشت نیم خانہ بدوش لوگوں کی تھی اور زرعی معیشت آباد بستیوں کی۔ غریب دستکار شہری پرولتاریہ کی ابتدائی شکل تھے اور خوشحال زمیندار بعد کے وہی جاگیرداروں کی ابتدائی صورت۔ ان تضادات کے بیچوں بیچ قبائلی نسلی گروہ بندی کا بھی عمل دخل رہا ہوگا اور پھر اس چوتھی جنگ میں جس کا عرصہ پانچ چھ ہزار سال سمجھنا چاہیے جو لوگ فاتح ہوئے ہوں گے انہوں نے غلام مالکان یا یوں کہیے اونچی ذاتوں کی شکل اختیار کی ہوگی اور مفتوحین نے نیچی ذاتوں کی۔ ذات پات کی تعمیر و ترقی کرتے وقت خون کے قدیمی رشتے ختم کر کے نئے سماجی بندھن بنائے گئے ہوں گے۔

توگاؤ

قلات شہر سے بارہ میل شمال مغرب میں ایک گاؤں توگاؤ نامی ہے جو ضلع چھپر میں ہے۔ اسی گاؤں سے آدھا میل مشرق کی جانب توگاؤ دمب ہے۔ توگاؤ ظروف الجیرہ کے تیسرے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ نہایت نفیس، سخت جان، خوب اچھی طرح سے آگ میں پکائے ہوئے کھنکھناتے برتن ہیں، جیسے ابھی بھٹی

سے نکل کر آرہے ہوں۔ رنگدار پانی جو ان پر چڑھایا گیا ہے۔ اس کی تہہ بہت پتلی ہے لیکن اکھڑتی نہیں۔ ان کا رنگ سنگترئی ہے۔ برتنوں کی اشکال میں تنوع کم ہے۔ زیادہ کھلے منہ کے پیالے ملے ہیں۔ پیندا چپٹا ہے اور دیواریں بالکل عمودی تو نہیں لیکن ان کا باہر کو پھیلاؤ بھی برائے نام ہی ہے۔ ان پیالوں کا قطر ساڑھے بارہ سے لے کر چوبیس سنٹی میٹر تک ہے۔ پیندے کے ارد گرد ہلکا سا پانڈانی ابھار ہے۔

ان ظرف کے ارتقاء کے چار مرحلے بتائے گئے ہیں۔

پہلا مرحلہ

ان برتنوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان پر ایک قطار میں ایک ہی جانور کی تصویر آگے پیچھے بنائی گئی ہے زیادہ تر بکری، بھیڑ یا ہرن ہے۔ ایک آدھ جگہ کوئی پرندہ ہے اور ایک جگہ انسانی شکلیں ہیں۔ یہ قطار میں کھڑی عورتیں ہیں جنہوں نے فراک پہن رکھا ہے۔ پاؤں سے ننگی ہیں۔ دونوں ہاتھ آگے کو جسم سے دور کر کے آپس میں پیوستہ کئے ہوئے ہیں۔ گردن اور سر ناپید ہے۔ ہوسکتا ہے یہ مرد ہوں جو خٹک ڈانس نما کوئی کھیل کھیل رہے ہیں۔ یہ تمام سیاہ رنگ میں بنے ہیں جب کہ زمین کا رنگ نارنجی سرخ ہے۔ ان تمام انسانوں جانوروں اور پرندوں کا رُخ بائیں جانب ہے۔

دوسرا مرحلہ

اس مرحلے کے برتنوں پر جو تصویریں ہیں۔ ان میں جانوروں کا جسم حذف کر دیا گیا ہے اور صرف ان کا سر، گردن اور سینگ نظر آتے ہیں۔

تیسرا مرحلہ

ان میں جانوروں کے سر اور سینگ تجرید میں آ کر صرف ایک سینگ کی لکیر رہ جاتے ہیں اور ان کا رُخ دائیں طرف کو ہو جاتا ہے۔

چوتھا مرحلہ

اس میں جانوروں کی تصویریں کم و بیش ختم ہو جاتی ہیں اور متفرق قسم کی ہندسی اور غیر ہندسی اشکال ظاہر ہو جاتی

ہیں۔کہیں تو پیالے کے اندر سینگوں کی قطار چلی گئی ہے اور کہیں اس کی جگہ متوازی لکیریں ہیں۔کہیں پیالوں پر سیڑھی نما ڈیزائن ہے، کہیں چوکھٹے کے اندر گول سیاہ نشان ہے۔کہیں دھاگے سے لٹکے ہوئے ہیں۔کہیں جالی نما نقشہ ہے۔الغرض اس قدر تنوع ہے کہ پہلے نظر نہیں آتا۔

توگاؤ کی طرح کے چھتیس مقامات اس جگہ کے گرد ونواح میں ملے ہیں۔ان کی اشیاء کا مزاج جنوبی بلوچستان کے میدانی علاقے سے ملتا جلتا ہے۔بلکہ وادیٔ سندھ تہذیب سے بھی ملتا جلتا ہے۔جس کا صاف مطلب ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب پاکستان کی مقامی قدیم ثقافتوں کا ہی ایک نقطۂ عروج ہے اور اچانک نہیں اُبھری اور نہ باہر سے درآمد ہوئی ہے۔

توگاؤ کی ڈھیری کو بی دو کاردی نے ۱۹۴۸ء میں دریافت کیا تھا اور اس کو توگاؤ ثقافت کا نام دیا تھا بعد میں دوسرے ماہرین نے اسے قلات ثقافت کا نام دیا لیکن درحقیقت یہ کوئٹہ ثقافت ہی کا حصہ ہے اور اسے دوسرا کوئی نام دینے کی ضرورت نہیں۔

پگٹ کے نزدیک کوئٹہ ظروف مغربی ہندوستان کے قدیم ترین ظروف ہیں ؎ اور لہٰذا کوئٹہ ثقافت پاکستان کی قدیم ترین ثقافت ہے)

میرا خیال ہے کہ کوئٹہ ثقافت کے ٹوکری ظروف پاکستان کے قدیم ترین ظروف ہیں۔ان کا زمانہ ۵۰۰۰ ق م ہے۔یہ ظروف عورتوں کے بنائے ہوئے ہیں جس کا مطلب سماج مادر نسبی تھا اور اشتراکی تھا گو کہ اشتراکیت اپنے آخری مرحلے میں تھی۔جب چاک پر برتن بننے شروع ہوتے ہیں (چاک پر برتن مرد بناتے تھے تو اس کا مطلب ہے کہ سماج میں طاقت کا توازن عورت کے ہاتھ سے نکل کر مرد کے ہاتھ میں چلا گیا ہے جس کا مطلب یہ بھی ہے کہ سماج میں اونچ نیچ کا آغاز ہو چکا ہے۔سماج کی اس تبدیلی نے جھٹکے سے ظہور نہیں کیا۔اس کی طویل عرصے میں نشوونما ہوئی ہے جیسے گھاس آہستہ آہستہ اُگتی ہے اور اس عمل میں بار بار مختلف مقامات پر رجعت کا عمل بھی بار بار ہوتا رہا ہے۔مگر ایک بار جب پیداواری عمل تیز ہو چکا ہے۔زراعت ظاہر ہو چکی ہے۔زائد پیداوار جمع ہونے لگی ہے۔تو سماج میں بالادست اور زیردست طبقات کا پیدا ہونا لازمی ہو جاتا ہے۔کوئٹہ ثقافت انقلاب کی اسی ارتقائی جدلیات کی تصویر پیش کرتی ہے۔

کلی گل محمد

یہ ایک قدیم ڈھیری ہے جو کوئٹہ شہر سے متصل شمالی جانب ہے۔ اس کا زمانہ بھی پانچ ہزار قبل مسیح سے لے کر چار ہزار سال قبل مسیح تک کا ہے۔ اس کی قدیم ترین آبادی میں زراعت پیشہ لوگ رہتے تھے۔ جو بکری، بھیڑ اور گائے بھینس پالتے تھے غالباً یہ اجناس کی کوئی ایک یا چند اقسام کاشت کرتے تھے۔ شاید گندم یا جو یا جوار یا باجرہ یہ تھوبے کی بنی دیواروں پر گھاس پھوس یا چٹائی کی جھونپڑیاں بنا کر رہتے تھے۔ بالکل اسی طرح جس طرح انجیرہ کے ابتدائی لوگ۔ کلی گل محمد کی پہلی آبادی کے لوگ برتن استعمال نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا مکمل طور پر آباد نہ ہوں گے لیکن نیم خانہ بدوشی سے زیادہ قیام پسند تھے۔ دوسرے مرحلے کے لوگ ہاتھ سے برتن بناتے تھے اور سماج کی قیادت ماں کے ہاتھ میں تھی۔ یہ لوگ کچی اینٹوں کے گھروں میں رہتے تھے۔ تیسرے مرحلے کے لوگ چاک پر برتن بناتے تھے۔ ان پر سرخ رنگ چڑھاتے تھے اور اس کے اوپر کالے رنگ سے نقاشی کرتے تھے۔ چوتھے مرحلے میں کیچی بیگ ثقافت نظر آتی ہے اور تانبے کے اوزار بھی نظر آتے ہیں۔ کلی گل محمد کا آغاز پانچ ہزار قبل مسیح میں ہوا اور اختتام ...۳ ق م کے بعد میں کسی وقت ہوا۔

کوئٹہ ثقافت پر عمومی تبصرہ الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس کی عمومی خصوصیات کا ذکر بھی اوپر کی سطور میں آچکا ہے لیکن چند ایک باتوں کی طرف دوبارہ اشارہ کرنا ضروری ہے۔ کوئٹہ ثقافت سماج کے ایک نہایت تیز رفتار ارتقاء کو پیش کرتی ہے۔ اس میں قدیم خانہ بدوش مادر سری اشتراکی سماج بڑی تیزی سے قیام پذیر، پدرسری، طبقاتی سماج میں ڈھل جاتا ہے۔ یہ تیزی ارتقائی انقلابات کے ذریعے ہوتی ہے۔ زیر دست لوگ بالادست لوگوں کو تباہ و برباد کرتے ہیں۔ ان کی بستیوں کو ملیا میٹ کرتے ہیں اور ان کی راکھ پر نئی بستیاں بساتے ہیں۔ ایک علاقے کے چند گاؤں دوسرے علاقے کے چند گاؤں پر جب غالب آتے ہیں تو مفتوحہ ثقافت کی جگہ فاتح ثقافت غالب آتی ہے گو کہ مفتوحہ ثقافت نئے سماج میں اپنا حصہ ضرور ڈالتی ہے بار بار کی علاقائی جنگیں اور شہروں کی تباہی اور آتش زنی اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ یہ لوگ غیر فوجی نسلوں یا اطاعت پسند گروہوں پر مشتمل نہ تھے اور نہ یہ دیہی آبادیاں تھیں اور نہ ہی غیر متحرک ساکن و جامد ثقافتیں تھیں۔ یہ لوگ بھی عام نسلِ انسانی کی طرح ہر قسم کی خصوصیات رکھتے تھے اور ان کے عمل اور ردِ عمل بھی اسی طرح پیداواری عمل کے ساتھ مربوط تھے جس طرح دنیا کے دیگر علاقوں کے لوگوں کے تھے۔

یورپ میں نیا حجری زمانہ شاید پندرہ ہزار سال قبل مسیح میں شروع ہوا تھا لیکن اب تک کی تحقیقات کے مطابق پاکستان میں نیا حجری زمانہ چھ ہزار سال قبل مسیح میں شروع ہوا اور تقریباً ۳۰۰۰ ق م تک رہا۔

آمری نال ثقافت

آمری، صوبہ سندھ میں ضلع دادو کا ایک چھوٹا سا گاؤں ہے جو دریائے سندھ کے مغربی کنارے پر ساحلِ دریا سے ایک میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ اسی طرح نال صوبہ بلوچستان میں قلات ڈویژن کے ضلع خضدار میں خضدار شہر سے تقریباً ساڑھے چار کلومیٹر جنوب مغرب میں واقع ہے۔ کوئٹہ سے اس کا فاصلہ تقریباً ایک سو بیس کلومیٹر ہے۔ آمری اور نال کا درمیانی فضائی فاصلہ تقریباً ڈھائی سو کلومیٹر ہے۔ ان دونوں مقامات کی کھدائی سے جو مادی ثقافت برآمد ہوئی ہے اُسے ماہرین نے ایک ہی اکائی قرار دیا ہے۔ غالباً سب سے پہلے پروفیسر سٹوارٹ پگٹ نے "آمری نال ثقافت" کی اصطلاح استعمال کی۔ بعد میں دوسرے ممتاز ماہرین نے اسے اپنالیا اور اب یہ ایک طے شدہ مسئلہ ہے۔ لیکن ویلر نے آمری اور نال کی ثقافتوں کی مماثلتوں کی نسبت ان کے اختلافی پہلوؤں کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ ویلر کے خیال میں امری تہذیب کا بنیادی طور پر وادیٔ سندھ کی تہذیب سے رشتہ بنتا ہے اور نال تہذیب کا پہاڑی ثقافت سے جسے اس کتاب میں گدروشی ثقافت کا نام دیا گیا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ امری کے مقام سے اور نال کے قبرستان سے جو برتن ملے ہیں اُن میں جو اختلافات ہیں وہ اتنے بنیادی نہیں جب کہ اُن کی بنیادی صفات ایک ہی ہیں۔ جی ایم کیسل نے آمری کی مزید کھدائیوں کی تفصیلی رپورٹ دو جلدوں میں پیرس سے ۱۹۶۴ء میں شائع کی ہے۔ اُس نے نہایت تفصیل کے ساتھ آمری ثقافت کا تجزیہ کیا ہے اُس کا بنیادی سوال تو یہ تھا کہ کیا امری ثقافت کا وادیٔ سندھ کی تہذیب سے مادری رشتہ ہے یا نہیں اور اس کا جواب اثبات میں ہے لیکن اس کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ کوٹ ڈی جی کی قدیم تہذیب سے بھی اس کا رشتہ بنتا ہے۔ اسی طرح نال ثقافت سے اس کی مماثلت زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔

آمری نال ثقافت کا دائرہ کوئٹہ ثقافت سے بھی زیادہ وسیع ہے اور یہ مہارت اور کمال فن کے اعتبار سے بھی نہایت حسین و جمیل ہے جس کا مطلب ہے اس کا زمانہ بعد کا ہے۔ یہ ثقافت وسطی بلوچستان، دریائے سندھ سے

مغرب کے صوبہ سندھ اور جنوبی بلوچستان کے اکثر علاقوں پر محیط رہی ہے۔ جنوبی بلوچستان سے نندارہ کے مقام سے جو برتن ملے ہیں وہ آمری اور نال کا درمیانی مزاج رکھتے ہیں۔ خضدار میں دریائے نال سے لے کر اوپر وادیٔ ژوب تک، اُدھر کوئٹہ کے قریب درّہ بولان تک، دریائے کولاچی کے آغاز سے لے کر سندھ میں منچھر جھیل تک اور اُدھر لسبیلہ میں آمری نال ثقافت کی باقیات ملی ہیں۔ اگر پاکستان کے نقشے پر آپ دریائے سندھ کے ساتھ ساتھ سلسلہ ہائے کوہ کیرتھر کے متوازی ایک لکیر لگائیں اور اُدھر کیچ مہنگ سنگھم سے کوہلو تک ایک لکیر لگائیں تو نیچے ساحل سمندر خود بخود تیسری لکیر بن جاتا ہے۔ اس تکونی علاقے میں آمری نال ثقافت کے شواہد بکھرے ہوئے ہیں۔

آمری کی بستی دو ٹیلوں پر مشتمل ہے۔ ایک ٹیلہ (ا) چالیس فٹ اونچا ہے اور دوسرا (ب) ۱۳ فٹ۔ یہ سارا غالباً ایک زمانے میں ایک گاؤں رہا ہوگا جو بیس ایکڑ میں پھیلا ہوگا۔ اس میں کل پانچ مرتبہ آبادی رہی ہے۔ سب سے قدیم آبادی ڈاکٹر رفیق مغل کے بقول ۳۵۴۰ ق م سے لے کر ۳۲۴۰ ق م کے درمیان آباد رہی ہے[9]۔ جے ایم کیسل کے مطابق ٹیلہ ا قدیم آبادی پر مشتمل ہے اور ٹیلہ ب بعد کی آبادی ہے[10]۔

آمری کے تیسرے زمانے سے مستطیل شکل کی عمارتیں ملی ہیں جن میں چھوٹے چھوٹے مربع کمرے ہیں۔ جو بقول جے ایم کیسل[11] اتنے تنگ ہیں کہ رہائش کے قابل نہیں۔ ان کی دیواروں میں کھڑکیاں اور دروازے بھی نہیں۔ ان میں سے اکثر خالی تھے اور بعض ملبے اور کچی اینٹوں سے بھر دیے گئے تھے۔ صرف ایک گھر میں دو کمروں کے درمیان دروازے کی جگہ چھوڑی گئی تھی۔ ان کی دیواریں پانچ چھ فٹ اونچی تھیں۔ اس سے اوپر اگر تعمیر تھی تو وہ محفوظ نہیں رہی۔ کیسل کا خیال ہے کہ یہ جنگلی جانوروں سے بچنے کے لئے بنیاد بنائی گئی تھی اور ان کے اوپر رہائشی جھگیاں بنائی گئی ہوں گی۔

آمری کا پانچواں زمانہ سولھویں صدی کا مسلم زمانہ ہے۔ اس سے پہلے کم از کم ۱۳۰۰ سال یہ جگہ ویران رہی یعنی چوتھی بار یہاں ۳۰۰ برس بستی رہی ہوگی۔ پہلے زمانے سے جو برتن ملے ہیں اُن میں سے ۸۲ فیصد ہاتھ سے بنے ہوئے ہیں اور باقیماندہ ۱۸ فیصد چاک پر بنے باریک دیوار کے نفیس برتن ہیں۔ مٹی بادامی نما یا گلابی نما سُرخ ہے۔ برتنوں پر جو آرائشی تصویریں بنی ہیں اُن کی شکلیں ہندسی ہیں، بھدّی ہیں اور کہیں کہیں ان میں سُرخ و سیاہ رنگ استعمال کیا گیا ہے۔ اس دور میں اِکا دُکا تانبے کے ٹکڑے بھی ملتے ہیں۔ ٹوٹے ہوئے بلیڈ، پتھر کے گولے، کچھ مٹی کے بنے موتی اور ایک دو مٹی کی بنی چوڑیاں اور ایک دو گھونگھے کی بنی چوڑیاں۔ اس زمانے میں مستقل قیام گاہیں نہیں ملیں۔ کچھ کچھ اینٹوں کی بنی دیواریں ملی ہیں جن میں بعض جگہ لکڑی کے ستون لگائے گئے ہیں۔ بعد میں یہی

فن تعمیر موہنجو دڑو کے عظیم اناج گھر کی تعمیر میں بھی استعمال کیا گیا ہے۔ بعض برتنوں پر تو گاؤ نقاشی کی گئی ہے
جس کا مطلب ہے قلات میں سراب دمب کے علاقے سے ملنے والی کوئٹہ ثقافت سے بھی اس کا رشتہ مضبوط ہے
کچھ جگہوں سے ناقص عقیق کے چاقو نما پھل بھی ملے ہیں۔ پہلے زمانے کے پہلے حصے میں تو مستقل قیام گاہیں نہیں ملیں۔
یہ لوگ جھونپڑوں میں ہی رہتے ہوں گے۔ جیسے انجیرہ اور سیاہ دمب کے لوگ رہتے تھے یعنی ابتداً تو پورے
بلوچستان اور سندھ میں وہی جھونپڑی ثقافت ہی تھی۔ پہلے زمانے کے دوسرے حصے میں کچھ مٹی کی عمارتیں
ملی ہیں جن میں ایک جگہ لکڑی کا ستون استعمال کیا گیا ہے۔ ان میں سے بعض عمارتیں تہہ خانوں کے اوپر بنی ہیں۔
تہہ خانوں میں داخل ہونے کا واحد راستہ اُن کی چھت میں سے اترتا ہوگا۔ کیونکہ چاروں دیواروں میں کہیں
کوئی دروازہ نہیں تھا۔ اس دور میں چاک کے برتن زیادہ ہو جاتے ہیں اور ان پر آرائش بڑھ جاتی ہے اور
پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ بارہ سنگھے کی تصویریں بھی نظر آتی ہیں۔ پہلے زمانے کے تیسرے حصے میں برتنوں پر آرائش
کثیر رنگی ہو جاتی ہے۔ پہلے زمانے کے چوتھے حصے میں نئے اور اہم عناصر سامنے آتے ہیں۔ وہ یہ کہ اب برتنوں پر
بنی تصویروں میں کہیں کہیں جانور خاص طور پر بیل کی تصویر دکھائی دیتی ہے۔ یہ تصویریں ایک پٹی میں بنائی گئی ہیں۔
یہ وہ ساری خصوصیات ہیں جو بعد میں وادیٔ سندھ کی تہذیب میں زیادہ ترقی یافتہ شکل میں
نظر آتی ہیں۔

اس گاؤں کا دوسرا زمانہ وادیٔ سندھ کی تہذیب کے زیادہ قریب ہے تیسرا زمانہ چار حصوں میں
منقسم ہے۔ پہلے تین حصے وادیٔ سندھ سے مماثل ہیں اور چوتھا حصہ اُس سے بعد کا ہے جسے جھوکر ثقافت
کہتے ہیں۔ چوتھا زمانہ اُس سے بھی بعد کی ثقافت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اسے جھنگر ثقافت کہتے ہیں اور
اس سے ملتے جلتے برتنوں کے ٹکڑے چنہو دڑو سے ملے ہیں۔

نال کی آبادی کی جگہ ایک ٹیلے پر مشتمل ہے۔ جس کی نچلی ڈھلوانوں میں متعدد قبریں ملی ہیں۔ ایک عرصہ تک
یہاں سے بے حساب اشیاء لوٹی جاتی رہیں۔ بہرحال جب پتہ چلا تو آبادی اور قبرستان دونوں کی کھدائی
ہوئی۔ ابھی یہ طے نہیں ہوا کہ اس جگہ آبادی پہلے بنی یا قبرستان لیکن چونکہ جدید دور میں جب پہلے پہل مردوں
کو دفن کرنے کا رواج ہوا تو قبرستان ہمیشہ آبادی کی مغربی جانب بنایا جاتا تھا۔ بعد میں یہی دستور وادیٔ سندھ
کی تہذیب میں رہا اور یہی دستور آج بھی زندہ ہے۔ اگر قبرستان گاؤں کی مشرقی جانب ہو (یا مغربی جانب
نہ ہو) تو پھر یقین کیا جا سکتا ہے کہ قبرستان پرانا ہوگا اور اس کے قریب آبادی بعد میں بسی ہے۔ اس صورت

بس اس قبرستان میں مدفون قبروں کے رفتگاں کسی اور گاؤں سے آئے ہوں گے جو مشرق میں رہا ہوگا۔

اگر اس اصول کو پیش نظر رکھیں تو آبادی زیادہ پرانی ہے اور قبرستان انہی لوگوں کا ہے۔ قبروں میں سے ۳۰۰ کے قریب برتن ملے ہیں جن پر ایک یا دو سے زیادہ رنگ استعمال نہیں ہوئے ان میں سے بعض میں تو پوری کی پوری لاش صحیح سلامت دفن کر دی ہے اور بعض میں لاش کی صرف ہڈیاں مدفون ہیں۔ گویا آبادی میں بیک وقت (یا زمانی طور پر آگے پیچھے) دو رواج رہے ہیں۔ ایک وہ جو مردوں کو دفن کرتے تھے اور دوسرے وہ جو مردوں کو کہیں کھلے میں رکھ دیتے تھے۔ جب گدھیں اور چیلیں کوے لاش کا گوشت کھا جاتے تھے تو ہڈیوں کو دفن کر دیتے تھے۔ ان لاشوں کے ساتھ منقش برتنوں کے علاوہ تانبے کے اوزاروں کے بھی ذخیرے ملے ہیں۔ ان میں چپٹی کلہاڑیاں بھی ملی ہیں جن میں بعضوں کے پھل دونوں کناروں پر مڑے ہوتے تھے اور بعض سادہ بھی ملی ہیں ان میں سے ایک قبر میں سنگِ خارا کی بنی ہوئی ایک مُہر بھی ملی ہے جس پر عقاب یا چیل بنی ہوئی ہے جس نے اپنے پنجے ایک سانپ پر گاڑ رکھے ہیں۔ اس تصویر کا کیا مفہوم ہے؟ یقین سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ ویلر اس کا رشتہ ہندو دیو مالا کے کردار "گارُودا" سے جوڑتا ہے۔ جس کی چونچ اور پنجے عقاب جیسے ہیں بدن انسان کا ہے جو وشنو کا رتھ چلاتے ہوئے اڑا جا رہا ہے اور اُس کی چونچ میں ایک سانپ ہے۔ "گارُودا" کا کردار آریائی دور سے پہلے کی تخلیق ہے اور اس کے ارد گرد جتنی کہانیاں بُنی گئی ہیں اُن میں اس کا کسی نہ کسی شکل میں محافظ کا کردار اُبھرتا ہے میرا خیال ہے اس مُہر پر بنی تصویر میں عقاب کا کردار میت کو سانپ کے حملے سے بچانے کا ہے تاکہ وہ دوسرا جنم لے سکے۔ ان قبروں میں بعض جگہ تو برتن لاش یا ہڈیوں کے پاس رکھے ہیں اور بعض جگہ برتن کے اندر ہڈیاں رکھی گئی ہیں جو ظاہر ہے کہ رحمِ مادر کی علامت ہے اور بازتخلیق کی خواہش کو ظاہر کرتی ہے انسان مر کر دھرتی ماں کے پیٹ میں چلا گیا ہے۔ وہ گاؤں سے مغرب کی جانب دفن ہے اور قبر میں اُس کا رُخ مغرب کی طرف ہے۔ جیسے سورج مغرب میں غروب ہوتا ہے اور پھر مشرق سے اُبھر آتا ہے۔ کچھ عرصہ بعد انسان بھی پھر جی اُٹھے گا۔ غالباً یہ تصورات جادو اور مذہب کی درمیانی کڑی ہو سکتے ہیں۔

آمری نال ثقافت کی تمام آبادیاں ٹیلوں پر واقع ہیں۔ ٹیلے کو سندھی زبان میں بھٹی کہتے ہیں (بھٹی نہیں) براہوی زبان میں اسے دمب کہتے ہیں اور عربی میں تل۔ بہر حال ان ٹیلوں کی بلندی دس سے لے کر چالیس فٹ تک ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اکثر و بیشتر برتن یا تو ان ٹیلوں کی سطح پر سے اُٹھائے گئے ہیں یا پھر تھوڑی سی کھدائی سے مل گئے ہیں۔ بالائی سطح کے قریب ترین اگر کوئی مدفون بستی کھود کر باہر نکالی جاتی ہے تو یقیناً اس کا طول و

عرض اس ٹیلے کی تہہ میں مدفون بستی سے کہیں چھوٹا ہوگا۔ مثال کے طور پر پنج گور اور رخشاں کے قریب ایک ٹیلہ کار گُشکی دمب ہے جو اپنی بنیادوں میں ۳۰۵ گز × ۳۶۰ گز ہے اور اس کی اونچائی چالیس فٹ ہے۔ اس کی کھدائی آرل سٹائن نے کروائی ہے جس میں سے مدفون بستی نکالی ہے۔ یہ بستی زمین سے تیس فٹ اونچی ہے۔ اور اس کا طول و عرض ۲۰۰ گز × ۱۰۰ گز ہے اس بستی سے ملنے والے برتن خاص نل ثقافت سے تعلق رکھتے ہیں نہیں معلوم کہ اس کو تہہ تک کھودا جائے تو اندر سے کیسا شہر اور کیسی چیزیں برآمد ہوں۔

لیکن سندارہ کے مقام پر تہہ کے قریب کافی کھدائی کی گئی ہے اور اس کا رقبہ ۲۲۰ × ۱۸۰ گز ہے۔

اسی طرح سندھ میں تبدھنی کے مقام پر مدفون گاؤں کا رقبہ ۴۰۰ × ۲۳۰ گز ہے اس میں سے آمری ثقافت برآمد ہوئی ہے۔ سندھ ہی میں پنڈی واہی تہہ تک کھودی گئی ہے۔ اس کا رقبہ ۱۵۰ × ۱۱۵ گز ہے اور غازی شاہ کو بھی تہہ تک کھودا گیا ہے۔ اس کا رقبہ ۱۷۰ × ۱۶۰ گز ہے۔ اس طرح سے اندازہ لگایا گیا ہے کہ ان بستیوں کا اوسط رقبہ دو ایکڑ سے کچھ کم ہی رہتا تھا اگر اس کا چوتھا حصہ گلیوں اور خالی جگہوں کی نذر کیا جائے تو باقی بارہ کنال (چھ سو مربع گز)، رقبہ رہائشی استعمال میں تھا۔ اگر اوسطاً گھر تین چار مرلے جگہ میں فرض کیا جائے تو ایک بستی میں کل ساٹھ پینسٹھ گھر ہوتے ہوں گے۔ اگر ایک گھر میں دس افراد تسلیم کئے جائیں (کیونکہ پہلے ہم دیکھ چکے ہیں کہ پرانی بستیوں میں انسانوں کا ہجوم ہوا کرتا تھا) تو کل بستی میں چھ ساڑھے سو افراد رہتے ہوں گے۔ ان چھ سو افراد کو ایک خاندان یا کنبے کا رکن تسلیم کرنا بھی مشکل ہے اور یہ فرض کرنا بھی ممکن نہیں کہ چند خاندان ایک بستی میں رہتے تھے یا ایک قبیلہ ایک بستی میں رہتا تھا۔ لہذا زیادہ مناسب یہی ہے کہ ہم سمجھیں کہ ابھی خاندان نے مکمل اور حتمی شکل اختیار نہیں کی۔ ابھی لوگ گروہوں کی شکل میں آباد تھے۔ خانہ بدوشی چھوڑ کر مکمل آباد ہونے کے کافی عرصہ بعد خاندان کا تشخص پیدا ہوا ہوگا اور سماجی قوانین اور سماجی اخلاقیات نے نئی شکل اختیار کی ہوگی شروع میں خاندان کا ظہور اپنی ابتدائی شکل میں ہوگا اور ابھی پیداواری رشتوں میں کافی حد تک اشتراکی اصول کارفرما ہوں گے۔ ابھی اونچ نیچ کی درجہ بندیاں مستحکم نہیں ہوئی ہوں گی۔

سندھ میں ایک پہاڑی کی چوٹی پر ایک ٹیلہ ہے۔ جسے "کوہتراس بٹھی" کہتے ہیں (لفظی مطلب پہاڑ کی چوٹی پہ ٹیلہ؟) اس میں سے ایک چھوٹی سی آبادی برآمد ہوئی ہے جس کے اردگرد دوہری دیوار کی فصیل ہے۔ ان دونوں دیواروں کا درمیانی فاصلہ ۲۵۰ فٹ ہے جب کہ دونوں دیواریں انتہائی موٹی اور بھاری بھر کم ہیں یہ ایک قسم کا پہاڑی قلعہ معلوم ہوتا ہے۔ اس میں زیادہ تر تو امری ظروف ملے ہیں۔ لیکن کافی سارے غیر منقوش

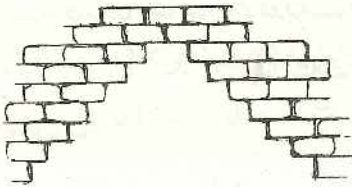
سُرخ رنگ کے ہڑپہ ظروف بھی پائے گئے ہیں، اس لئے شہر پناہ کی تعمیر کے زمانے کا تعین نہیں کیا جاسکا۔ لیکن ماہرین کا زیادہ تر یہی خیال ہے کہ یہ تختہ امری دور کی چیز ہے۔ سندھ میں ایک جگہ ڈھلائی جو کوٹ ہے اُس کے اردگرد بھی حفاظتی دیوار ہے۔ یہ گاؤں بھی اسی آمری دور کا ہے۔ لیکن آمری نال دَور کے زیادہ تر گاؤں فصیلوں کے بغیر ہیں۔ مکانات کی تعمیر میں بنیادوں کی حد تک پتھر استعمال کیا جاتا تھا۔ لیکن باقی دیوار کچی اینٹوں یا تھوپے کی بنائی جاتی تھیں۔

لیکن بلوچستان میں نندارہ، کارگُشکی دمب اور رودکان کے مقامات پر پتھر کی سلیں گھڑ کر مٹی کے گارے سے جمائی گئی ہیں اور ان سے کمر کی حد تک اونچی دیواریں بنائی گئی ہیں۔ یعنی زمین سے تقریباً چار پانچ فٹ اونچی۔ ان میں سے بعضوں میں پتھر کے ٹکڑوں کو گارے میں جما کر بڑی بڑی اینٹیں بنائی گئی ہیں اور بعض جگہ پتھر ہی کو کاٹ کر بڑی بڑی سلیں بنائی گئی ہیں۔

نندارہ میں کچھ مٹی کی اینٹیں اور تعمیر شدہ ڈھانچے دریافت ہوئے ہیں۔ مٹی کی یہ اینٹیں بہت بڑی بڑی ہیں۔ ان کا عمومی حجم ۱۸" × ۱۰" × ۴" ہے۔ نال کے قبرستان میں اسی حجم کی مٹی کی اینٹوں سے دو شیر خوار بچوں کے مستطیل شکل کے مقبرے بھی بنائے گئے ہیں۔ اسی طرح ایک مزار ایک بالغ آدمی کا بھی بنایا گیا ہے۔ نندارہ میں پتھر اور کچی اینٹوں کی دیواروں کی اندرونی جانب سفید پلستر نہایت نفاست سے کیا گیا ہے۔

سندھ میں پنڈی واہی اور غازی شاہ میں رہائشی ملبہ تو بہت ملا ہے لیکن اینٹوں کی یا تھوپے کی دیواریں وغیرہ نہیں ملیں۔ پگٹ کا خیال ہے کہ تھوپے کی دیواریں ہزاروں سالوں کے عمل سے عام مٹی کے ساتھ مدغم ہو جاتی ہیں اور ان کی الگ سے شناخت ممکن نہیں رہتی۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اینٹیں تو عام مٹی سے مدغم شکل میں موجود ہوں لیکن کھدائی کرنے والے انہیں شناخت نہ کر سکے ہوں۔ یہی صورت کوئٹہ کے اردگرد کی بستیوں کی بھی ہو سکتی ہے۔

کم وسیع و عریض کھدائیاں ہونے کے سبب پگٹ کہتا ہے ان آبادیوں کے نقشہ بنانا مشکل ہے۔ نندارہ شہر کا نقشہ شائع کیا گیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس شہر میں بالخصوص اس کے جنوب مشرقی حصے میں متعدد عمارتوں کے بلاک بنے ہوئے تھے جن کی ساخت ایک جیسی تھی اسی طرح کوہتراس بُھٹی میں جو پہاڑ کے اوپر قلعہ بند شہر ہے اُس میں مختلف بلاک ہیں جو ایک دوسرے سے الگ الگ بنائے گئے ہیں ان کے درمیان گلیاں ہیں۔ ہر بلاک میں لاتعداد کمرے ہیں۔ ان میں کئی کمرے چھوٹے ہیں اور کئی وسیع و عریض بھی ہیں۔

بہت سارے کمرے مل کر ایک بلاک کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان سارے بلاکوں کے ارد گرد کچھ خالی جگہ چھوڑ کر پھر ایک دیوہیکل فصیلِ شہر ہے۔ یہ عظیم دیوار بڑی بڑی سلوں سے بنی ہوئی ہے اور اس میں چار مقامات پر برج بنے ہوئے ہیں اور شہر پناہ میں صرف ایک دروازہ ہے۔ اس بڑی فصیل کے باہر کی طرف فصیل کے گرداگرد ایک دوسری نسبتاً چھوٹی فصیل ہے اور ان دونوں فصیلوں کے درمیان فاصلہ تقریباً ۱۰ فٹ کا ہے۔ شہر بھر میں کسی جگہ کسی عبادت خانے یا کسی محل یا بڑی حویلی کا سُراغ نہیں ملا۔ دراصل آمری نال ثقافت کے کسی شہر میں کسی مندر، کسی عبادت خانے یا کسی محل، کسی حویلی کا کوئی سُراغ نہیں ملتا۔ بلکہ اکثر و بیشتر شہروں میں چھوٹے چھوٹے برابر سائز کے گھر ملتے ہیں۔ نندارہ میں جہاں بلاک ہیں اور اجتماعی رہائش کا ثبوت ملتا ہے۔ وہاں ہر بلاک تقریباً چالیس فٹ مربع سائز کا ہے۔ پھر ہر بلاک آٹھ یا دس حصّوں میں منقسم ہے ان آٹھ یا دس حصوں میں متعدد چھوٹے یا بڑے کمرے یا صحن ہیں۔ ان کمروں اور صحنوں کا سائز ۱۵×۱۵ فٹ یا ۱۰×۱۵ فٹ یا ۵×۸ فٹ یا اس سے بھی چھوٹا ہے۔ نندارہ کے دو بلاکوں میں کمروں کے سائز نہایت صحت کے ساتھ یکساں رکھے گئے ہیں۔ کمروں کے سائز کی مساوات کا یہ التزام پورے سندھ کے آمری نال شہروں میں پایا جاتا ہے۔ کوہتراس بھٹی میں ایک کمرے کے کونے میں ایک چھوٹا سا کمرہ بنایا گیا ہے۔ جس کے بارے میں ماجمدار کا کہنا ہے کہ یہ غسل خانہ ہے۔ اگر یہ اندازہ صحیح ہے تو پھر یہ اٹیچ باتھ ہے جو بعد میں وادی سندھ کی تہذیب کا طُرّۂ امتیاز بنتا ہے۔ اسی عمارت میں ایک جانب سیڑھیاں بھی ملی ہیں جن کا مطلب ہے۔ مکان کی چھت سیدھی تھی (ڈھلوانی نہ تھی) اور گھر کے لوگ چھت کو بھی استعمال کرتے تھے۔ گھروں کے دروازوں کے بھی نشانات ملے ہیں۔ جن میں سے زیادہ تر تو پتھر کی دہلیز ہی باقی رہ گئی۔ کارگشتی دمب میں دروازے کی چھت کے طور پر لکڑی استعمال کی گئی ہے۔ یعنی دروازے کا لنٹل لکڑی کا ہے جو کہ دستبردِ زمانہ سے بچ گیا ہے۔ رود کان میں ایک پانچ فٹ اونچی دیوار بچی ہوئی ملی ہے۔ جس میں ایک کھڑکی بھی محفوظ ہے۔ اس کی چوڑائی ایک فٹ چار انچ ہے۔ کھڑکی کے اوپر پتھر ایک پر ایک آگے بڑھا کر ڈاٹ بندی کی گئی ہے۔ گویا یہ زینہ دار محراب ہے:

نندارہ میں کئی کمرے ایسے ہیں جن کی چاروں دیواریں دس فٹ اونچائی تک محفوظ ہیں اور ان میں کوئی دروازہ یا کھڑکی نہیں ہے۔ البتہ ان کمروں کے مرکز میں پتھر کی بڑی بڑی سلوں کا ایک مضبوط ستون تعمیر کیا گیا ہے۔ یہ یقیناً تہہ خانے تھے اور ان میں جانے کا راستہ چھت میں سے اُترتا تھا۔ ستون اس بات کا ثبوت ہے کہ چھت کافی وزنی تھی یا پھر شہتیروں کی لمبائی کم تھی اور یہ ستون چھت کو سہارتا تھا یا پھر اوپر دوسری منزل تھی اور یہ چھت گھر میں بطور فرش استعمال ہوتی تھی۔ یہ تہہ خانہ کیوں تھا۔ آیا اناج محفوظ رکھنے کے لئے اگر اجتماعی نظام تھا تو پھر یہ تہہ خانے اجتماعی ملکیت تھے۔ یہ سب ملے بھی ایک ہی جگہ ہیں۔

گلیوں کی چوڑائی نندارہ میں چھ تا آٹھ فٹ ہے۔ لوہری اور کوہتراس بھٹی میں گلیوں کی چوڑائی تین فٹ سے ڈھائی فٹ تک ہے۔

ان شہروں کی ٹاؤن پلاننگ اور گھروں کی منصوبہ بندی کا جائزہ لیں تو معلوم ہوتا ہے۔ لوگ زیادہ تر بیرکوں یا فلیٹوں میں یکجا رہتے تھے۔ اونچ نیچ نمایاں نہ تھی۔ مذہبی عبادت گاہیں نہ تھیں۔ شاہی محل نہ تھے۔ غریبوں کی آبادیاں نہ تھیں۔ گویا منظم آبادیوں میں اشتراکی نظام کی کوئی نہ کوئی شکل باقی تھی۔ غلے کے گودام یکجا تھے۔ دہری فصیلِ شہر کا مطلب ہے اس نظام کو خارجی حملوں کا خطرہ بھی تھا اور شاید انہی حملوں سے یہ تباہ بھی ہوئے ہوں گے کیونکہ یہ زمانہ قدیم اشتراکی سماج کے غلام داری سماج میں ڈھلنے کا زمانہ تھا ـــ نیا حجری زمانہ۔ البتہ پاکستان کا غلام داری نظام سلطنتِ روما یا چین سے مماثل نہ تھا۔ اس میں ذات پات یا قبائلی بالادستی اور زیردستی کی شکلیں رہی ہیں۔

اس کے علاوہ یہ سماج ایک نیم زرعی سماج بھی تھا اور اس کا فن تعمیر نیم زرعی سماج کی ضرورتیں پوری کرتا تھا۔ اس لئے اسی فن تعمیر اور ٹاؤن پلاننگ کا تسلسل وادی سندھ کی تہذیب میں نظر آتا ہے۔ جہاں یہ اپنے عروج کو پہنچ جاتا ہے گو کہ اُس وقت سماجی رشتے واضح طور پہ بدل چکے ہوتے ہیں اور وہ مکمل زرعی سماج بن چکا ہوتا ہے۔

اس عہد کی زندگی کو سمجھنے کے لئے کچھ مدد قبرستانوں اور قبروں سے بھی ملتی ہے۔ آمری ثقافت کی بستیوں سے تو کوئی قبرستان نہیں ملا۔ لیکن نال ثقافت کے دو قبرستان ملے ہیں۔ ایک سندھ میں اور دوسرا بلوچستان میں۔

بلوچستان میں نال کے مقام پر سوہر دمب ایک جگہ ہے جہاں قبرستان ملا ہے۔ اس جگہ پر ایک بڑا

بھاری ظلم ایک انگریز کرنل جیکب نے کیا جو شاید آثارِ قدیمہ کچھ دلچسپی رکھتا تھا۔ اُس نے ذاتی طور پر کھدائیاں کروا کے تقریباً ۲۰۰ صحیح و سالم برتن نکلوائے اور چوری کر کے لے گیا۔ پھر اُن کا کوئی پتہ نہیں چلا۔ اگر وہ دو سو برتن آج ہمارے سامنے ہوتے تو شاید کچھ سوالات ان کی مدد سے حل ہو چکے ہوتے۔ سوہر دمب کا قبرستان ایک برباد آبادی کے ملبے پر بنایا گیا ہے۔ نچلی آبادی کا آمری نال کلچر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مختلف شواہد کا جائزہ لینے کے بعد گپٹ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس قبرستان میں قبروں کے کُل لگ بھگ ایک سو گروہ ہوں گے کیونکہ اکثر یہ قبریں چھ چھ سات سات کے گروہ کی شکل میں اکٹھی بنی ہوئی ہیں۔ اس طرح سے یہ سارا قبرستان لگ بھگ سات سو لاشوں کو دفنائے ہوئے ہے۔ ایک دوسری دلچسپ بات یہ ہے کہ پورا قبرستان اوپر تلے دو سطحوں میں واقع ہے۔ کرنل جیکب اور دوسرے شوقیہ لوگوں نے کُل تقریباً تین سو برتن اس قبرستان سے کھود نکالے اور چُرا کر لے گئے۔ ان کا بعد میں کوئی سراغ نہیں ملا۔ البتہ ہارگریوز نے بعد میں جو کھدائیاں کروائیں اُن میں ۱۰۷ برتن نکالے گئے۔ یہی وہ سارا سرمایہ ہے جس پر ماہرین نے اس شہر کی مادی ثقافت کے تجزیئے کی بنیاد رکھی ہے۔ قبرستان کے اوپر دوسرے قبرستان کا موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نہایت ہی طویل عرصہ تک یہاں شہر آباد رہا ہے۔

بعض چھوٹی بستیوں کے نزدیک بڑے قبرستان ہیں جو اس بات کا ثبوت ہیں کہ وہ اردگرد کے کئی گاؤں کے مشترکہ قبرستان کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان لوگوں کا تدفین کا طریقہ یہی تھا کہ مرنے والے کی لاش کو جوں کا توں قبر میں دفنا دیتے تھے۔ نال میں ایک گروہ میں ایک بالغ اور تین معصوم بچوں کی لاشیں ملی ہیں۔ ان لاشوں میں سے فقط ہڈیوں کے ڈھانچے ہی رہ گئے۔ بالغ کو بائیں کروٹ اور کسی قدر گھٹنے تہہ کر کے لٹایا گیا ہے۔ اس کے مقابلے میں سوہر دمب میں ڈھانچے کے ٹکڑے دفن کئے گئے ہیں۔ بعض قبروں میں بالغ اور بچوں کو یکجا دفن کیا گیا ہے۔

عام طور پر قبریں سادہ گڑھے کی شکل میں تھیں۔ قدِ آدم لمبا گڑھا کھود کر اُس میں لاش کو لٹا دیا جاتا اور اُس کو مٹی سے بھر دیا جاتا تھا۔ نال میں چند قبریں اینٹوں سے تعمیر شدہ مستطیل شکل کی بنی ہوئی بھی ملی ہیں۔ ان اینٹوں کا سائز ۱۲″ × ۹″ × ۳½″ ہے۔ ان کے اوپر اینٹوں یا لکڑی کی چھت نہیں ڈالی گئی۔ بلکہ ان کو اندر سے مٹی سے ہی بھر دیا گیا ہے۔ دمب بُتّی میں بعض ایسی ہی پتھر کی قبریں بھی پائی گئی ہیں جو ساتھ ساتھ جُڑی ہوئی ہیں۔

ان تمام قبروں میں لاشوں کے ساتھ برتن رکھے گئے ہیں۔ آخر قبروں میں یہ برتن کیوں رکھے جاتے تھے مغربی ماہرین کا خیال ہے کہ لوگ موت کے بعد دوبارہ زندگی پر یقین رکھتے ہوں گے اور یہ برتن دوبارہ زندگی میں استعمال کرنے کے خیال سے رکھے گئے ہوں گے۔ دوسری طرف ہم دیکھ چکے ہیں کہ آمری نال ثقافت بلکہ پوری گدروشی ثقافت میں کہیں عبادت گاہوں کا سراغ نہیں ملا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مابعد الطبیعاتی خیالات تو لوگوں میں پیدا ہو چلے تھے لیکن ابھی مذہب نے ادارے کی شکل اختیار نہیں کی تھی۔ دوسرے لفظوں میں سماجی اونچ نیچ کا آغاز (استحصال کا آغاز) تو ہو چکا تھا لیکن ابھی خاندان نے مکمل شکل اختیار نہیں کی تھی اور نہ ریاست ہی بنی تھی کیونکہ مذہب انسانی سماج کا قدیم ترین ریاستی ادارہ ہے۔ ویسے جدید حجری دور کی یہ رسم ـــ برتنوں کو قبر میں رکھنا ـــ پاکستان کے میدانی دیہاتوں میں آج بھی زندہ ہے۔ البتہ تھوڑے سے فرق کے ساتھ۔ اب میت کو لحد میں اتارنے کے بعد لحد کے اوپر گھڑے اور چاٹیاں الٹا کے رکھ دی جاتی ہیں تاکہ قبر کو مٹی سے بھریں تو میت اس مٹی سے محفوظ رہے۔ میت کا رُخ آج بھی جدید حجری دور کی طرح مغرب کی طرف کر دیا ہے۔ پہلے اس کا مفہوم شاید مغرب کی طرف سورج کی طرح غروب ہونے کا تھا تاکہ یہ امکان رہے کہ پھر وہ مشرق سے طلوع ہو جائے یعنی جی اُٹھے۔ اب اس کا مفہوم یہ ہے کہ قبلہ رُو رہے۔

بہرحال۔ نال میں ایک قبر میں تانبے کی ایک کلہاڑی بھی ملی ہے۔ اسی قبرستان میں چھ یا سات قبروں میں بھیڑوں اور بکریوں کی ہڈیاں بھی مدفون ملی ہیں۔ ومب بُھٹی میں بیل کی ہڈیاں بھی ملی ہیں۔ پگٹ کا خیال ہے جانوروں کی ہڈیوں کا مطلب یہ ہے کہ گوشت ان کے ساتھ رکھا گیا تھا تاکہ جب آنکھ کھلے اور بھوک لگے تو خوراک مہیا ہو۔ ان ہڈیوں سے کم از کم اتنا ظاہر ہے کہ وہ گوشت خور تھے۔

نال اور ومب بُھٹی میں ایک ایک قبر ایسی تھی جس میں لاش کے ساتھ سُرخ رنگ کو بھی دفنایا گیا تھا۔ یہ سُرخ رنگ ومب بُھٹی کی قبر میں دو سیپیوں میں رکھا گیا تھا اور نال کی قبر میں رنگ پیسنے والی کونڈی (دَوری) ہیں۔ نال کی اکثر قبروں میں مُردوں کے ساتھ خاصی تعداد میں منکے بھی رکھے گئے ہیں۔ آمری اور نال ثقافت میں خاص طور پر سندھ میں اکثر و بیشتر قبروں میں سیپیاں اور مٹی کی بنی ہوئی چوڑیاں یا کنگن ملے ہیں۔ بعض قبروں میں منکوں کے بنے ہار بھی ملے ہیں۔ نال کے قبرستان میں دو گڑھوں میں تانبے کے ہتھیار بھی ملے ہیں اور ان کے ہمراہ کوئی لاش نہ تھی۔ چوڑیاں، منکے، سیپیاں اور ہار تو زیورات میں شمار ہو سکتے ہیں اور ہتھیار بھی مادّی ضرورت کا حصّہ ہیں لیکن سرخ رنگ کا تعلق کسی نہ کسی شکل میں مذہبی خیالات سے ہے۔ بھارت میں آج بھی بعض پسماندہ

قبائل دھار اور مانگ گارو دی، جہاں مروے کی ہڈیاں دفن کرتے ہیں اُس کے اوپر ڈھیری کے وسط میں ایک پتھر لگاتے ہیں جس پر سرخ رنگ کرتے ہیں اور بعد میں وقتاً فوقتاً اسے تازہ کرتے رہتے ہیں۔ بعض اونچی ذات کے ہندو بھی لاش کو جلانے سے پہلے اُس پر گلال (سرخ رنگ) چھڑکتے ہیں۔ پاکستان میں سرخ رنگ اور گلال کی جگہ کافور، عطر، روح کیوڑہ اور دوسری خوشبویات نے لے لی ہے۔ یہ سب جدید حجری دور کی باقیات ہیں یہ اور اس طرح کی دوسری لاتعداد سماجی رسومات کا حجری دور سے موجودہ زمانے تک تسلسل دوسری بہت سی باتوں کے علاوہ اس بات کا بھی ثبوت ہے کہ پاکستان کے نسلی ذخیرے کا بڑا حصہ حجری دور سے مقامی النسل ہے اور اس میں خارجی ملاوٹیں اقلیتی ہیں (اس پر تفصیلی بحث آئندہ صفحات میں)

آمری نال ثقافتوں اور دیگر ان کی ہمعصر ثقافتوں کے تعین کا واحد ذریعہ برتن سمجھے جاتے ہیں اور پگٹ کا خیال ہے کہ آمری اور نال ثقافت میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں یہ ایک ہی دور، ایک ہی سماجی نظام اور ایک ہی ثقافت کے دو پہلو ہیں۔ جن میں باہمی فرق نہ ہونے کے برابر ہے۔ بعد کی کھدائیوں سے پگٹ کا یہ خیال درست ثابت ہوا ہے۔ مکانات کی تعمیر، ان میں استعمال ہونے والا مواد اور ان کی منصوبہ بندی، برتنوں کی نوعیت، اسلوب اور تزئین یہ سب اشیاء یہ ثابت کرتی ہیں کہ ایک تو ان کی معاشی بنیاد ایک ہی تھی دوسرے ان کا سماجی نقشہ بھی ایک جیسا تھا۔ برتنوں اور زیورات کی مماثلت ان تمام لوگوں کی نسلی ایکتا کا بھی ثبوت ہے نندارہ میں جو چیزیں ملی ہیں یعنی برتن اور زیورات وہ آمری نال ثقافت کے خالقوں کے اسلاف کی ثقافت ہے یہی حال پورے بلوچستان کی ثقافت کا ہے۔ وہ آمری نال ثقافت والے لوگوں کے اسلاف کی ثقافت ہے گویا پورے بلوچستان کے لوگ نسلی طور پر آپس میں ملے جلے تھے اور ان میں واضح نسلی امتیاز کرنا ممکن نہیں۔ انہی لوگوں کی اولاد کی ابتدائی کاوشیں آمری ثقافت سے وابستہ ہیں اور اس کی انتہائی ترقی یافتہ شکل نال ثقافت میں ہے۔ خاص طور پر نال میں۔ لیکن نال اور آمری ظروف جہاں انتہائی مختلف شکل اختیار کر لیتے ہیں وہاں بھی صاف نظر آتا ہے کہ ان کا ماخذ ایک ہی ہے۔

آمری نال ظروف کی مماثلتیں

۱۔ مٹی: آمری اور نال ظروف نہایت عمدہ، ملائم بادامی یا گلابی مائل گندھی ہوئی مٹی سے بنے ہیں۔ ان

ہیں سے بعض سفید کے قریب ہیں اور بعضوں میں ہلکی سی سبز جھلک بھی نظر آجاتی ہے ان کے اوپر گھلے ہوئے سفید رنگ کا پانی چڑھایا جاتا ہے اور پھر اُس کے اوپر نقش گری کی جاتی ہے۔ یہ اکثر چاک پر بنے ہیں۔ ان کی دیواریں باریک ہیں جو کہ نہایت عمدہ مٹی سے بنائی گئی ہیں۔ ان صفات میں استثنا بہت کم ہے۔ صرف نال میں چند برتن ایسے ملے ہیں جو خاکستری یا گہرے بھورے رنگ کے یا سیاہ ہیں نال کے باقی تمام برتن مذکورہ بالا نمونے پر ہیں۔ نال ثقافت اور آمری ثقافت کے تمام مقامات کے ظروف ہیں مذکورہ صفات مشترک ہیں۔

۲- بناوٹ:

سندھ کے مختلف مقامات مثلاً لوہری اور دمب بھٹّی سے اور اُدھر بلوچستان کے متعدد مقامات سے جو برتن ملے ہیں، ان کی بناوٹ گلوب جیسے کٹورے کی سی ہے۔ نال اور آمری کے ظروف کی بناوٹ میں یکسانیت کی نسبت فرق زیادہ ہے۔ لیکن پھر بھی یکسانیت کے کئی پہلو موجود ہیں اور گلوب نما کٹورے اس کی نمایاں ترین مثال ہیں جو دونوں ثقافتوں میں پائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ امری اور پنڈی واہی میں کسی جام یا پیالے کے پائے ستون ملے ہیں۔ اسی طرح نال کے مقام سے بھی ایک ایسا ہی پائدان ملا ہے۔ یہ لمبائی میں ذرا زیادہ ہے اس کا مطلب ہے کہ پاؤں پر کھڑے ہونے والے پیالے دونوں طرف بنائے جاتے تھے۔ دونوں ثقافتوں کے ظروف پر جو نقاشی کی گئی ہے وہ بھی ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے۔

بلوچستان میں جہاں جہاں گھریلو برتن ملے ہیں ان میں دیگر چیزوں کے ساتھ ایک عمودی دیواروں والی بالٹی نما چیز بھی ملی ہے۔ اس کی شکل گھڑے کی طرح مدّور نہیں ہے۔ نال کے قبرستان میں گھڑے جیسے برتن ملے ہیں۔ البتہ ان کی گردن نہیں ہے اسی شکل کے پیالے بھی ہیں اور بڑے برتن بھی۔ ایک اور دلچسپ چیز جو آمری اور نال دونوں اطراف میں ملی ہے وہ عمودی دیواروں والا مٹی کا کنستر ہے۔ اسی طرح لمبے لمبے جار بھی ہر دو طرف بکثرت ملے ہیں۔ نال ثقافت میں صرف ایک برتن ایسا ملا ہے جو آمری مقامات میں نہیں ہے اور وہ ہے اٹھی ہوئی منڈیروں والی پرچ نما تھالی۔ اس میں چاروں طرف چھوٹی سی چونچ بنائی گئی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اُس وقت کا چار شعلوں والا چراغ★ تھا۔ جیسا کہ پاکستان میں ماضیٔ قریب

★ چار چراغ تیرے بلن ہمیشہ پنجواں میں بالن آئی بھلا جھولے لالن
سندھڑی دا، سہون دا، سخی شہباز قلندر
دما دم مست قلندر

تک مروج رہا ہے۔ جب کہ جدید مٹی کا چراغ تو ایک شعلے والا ہی تھا۔ دور دراز دیہات میں شاید اب بھی یہ چوکھ دیا زندہ ہو۔ ادب میں تو اس کی جھلک اب بھی زندہ ہے۔

۳۔ سجاوٹ: دونوں گروہوں پر نہایت پیچیدہ قسم کی مہارت طلب نقاشی کی گئی ہے نال ظروف پر جانوروں کی کافی تصویریں ملتی ہیں۔ لیکن آمری ظروف ان سے خالی ہیں۔ البتہ امری علاقوں میں ٹنڈو رحیم خان اور چوڑدو کے مقام پر بیلوں کی تصویر والے کچھ برتن مل بھی گئے ہیں۔ اسی طرح نال ظروف کے بعض نقش بار بار مختلف شہروں کے برتنوں پر دہرائے گئے ہیں۔ لیکن یہ مخصوص نال نقوش، آمری ظروف پر نظر نہیں آتے۔ اسی طرح آمری ظروف پر خاص طور پر جنوبی بلوچستان کے علاقوں (مثلاً نندارہ) میں کچھ ایسے نمونے نظر آتے ہیں جو نال برتنوں پر نظر نہیں آتے۔ اس اعتبار سے نقاشی کے نمونوں کو تین اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک تو وہ جو نال اور آمری دونوں ثقافتوں میں مشترک ہیں اور ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ دوسرے وہ جو صرف نال ثقافت کے شہروں میں ہیں اور تیسرے وہ جو صرف امری شہروں میں ملے ہیں۔ پھر ان تینوں اقسام میں کچھ صفات مشترک ہیں۔ مثلاً یہ تمام کے تمام نمونے سیاہ یا سیاہی مائل بھورے حاشیے کے اندر ہیں یہ حاشیہ سخت بالوں والے برش سے بنایا گیا ہے۔ سرخ رنگ ثانوی طور پر لگایا گیا ہے کہیں کہیں زرد، نیلا اور ہرا رنگ بھی استعمال ہوا ہے۔ کثیر رنگوں کا یہ استعمال تینوں قسم کے نقوش میں استعمال ہوا ہے۔ رنگوں کی کثرت کا استعمال قبل از تاریخ زمانے میں پاکستان کے علاوہ اور کہیں نہیں تھا مغربی ایشیا یعنی ایران، عراق، افغانستان اس کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ کیمسٹری میں اور صنعتی ترقی میں پاکستان کا علاقہ اپنے ہمسایہ علاقوں سے کہیں آگے تھا۔ یہ اُس مقبول عام موقف کے خلاف بھی ایک شہادت ہے کہ قدیم پاکستان میں سب صنعتی سماجی اور ثقافتی ترقی مغربی ایشیا سے درآمد شدہ تھی۔

ان تمام برتنوں پر جو نقش گری کی گئی ہے اُن میں سب سے پہلے تو خانے بنائے گئے ہیں۔ عمودی اور افقی خطوط کھینچ کر پوری سطح کو خانوں میں بانٹ دیا گیا ہے۔ پھر ان خانوں میں ایک ہی پھول یا نقش بنا کر تمام خانوں میں دہرایا گیا ہے یا مزید چھوٹے چھوٹے سفید و سیاہ خانے بنا کر ڈیزائن بنایا گیا ہے یا سرخ اور سیاہ لکیریں یکے بعد دیگرے لگا کر یا گول یا بیضوی شکلیں بنا کر ہر خانے کو بھرا گیا ہے۔ تیسری بات یہ نمایاں ہے کہ زیادہ لکیریں افقی ہیں اور ان میں ہیروں جیسی شکلیں بار بار بنائی گئی ہیں۔ یہ نمونے اکثر افقی پٹی والے ہیں۔

کہیں بیضوی اور مربع شکلیں ہیں۔ کہیں سیدھی اور الٹی کلغی دار یا طغریٰ نما شکلیں ہیں۔ ان میں اکثر و بیشتر نمونے اتنے عمدہ نفیس اور پیچیدہ ہیں کہ جن کے بنانے کے لئے انتہا درجے کی مہارت چاہیئے۔ مثلاً تصویر نمبر ۹۹ میں برتن نمبر ۱ کو دیکھیے۔ اس میں جس ڈیزائن کو بار بار دہرایا گیا ہے اُس میں بنیادی طور پر ایک دائرہ بنا کر اُس کے کناروں کے ساتھ چار بیضوی شکلیں بنائی گئی ہیں اور وسط میں ایک مربع ہے۔ پھر دائرے کی لکیر بیضوی شکلوں کو باہم ملانے کے مقام پر حذف کر دی گئی ہے۔ مگر اس کی ہندسی تقسیم پیمائش میں حد درجے کی صحت اور درستی ہے۔ اسی کے مقابل دوسرے برتن نمبر ۲ پر پیپل کے پتے یا دل کی شکل کا ایک ڈیزائن بنایا گیا ہے جو ایک طغریٰ سا معلوم ہوتا ہے اس میں بھی پیمائش، تکرار اور تسلسل میں مکمل درستی کو نبھایا گیا ہے۔

یہ پاکستان کی انتہائی قدیم مصوری ہے (قدیم ترین تو اب تک دریافت شدہ چلاس کی وسطی حجری دَور کی مصوری ہے)، اس میں رنگوں اور لکیروں کا استعمال ہے۔ زیادہ تر آرائشی ہے اور جہاں کہیں جانوروں کی تصویریں ہیں وہ حقیقت پسندانہ ہیں۔ جانوروں میں زیادہ تر مچھلی اور گائے، بیل، بکری، شیر اور بچھو کی تصویریں ہیں پہلے چار جانور انسان کی خوراک ہیں یا خوراک مہیا کرتے ہیں اور آخری دو انسان کے لیے مشکلات کا باعث تھے ان میں بعض تصویریں جانوروں کو متحرک ظاہر کرتی ہیں۔ غیر جاندار آرائشی نمونوں میں اکثر لکیریں سیاہ ہیں۔ اور ان کے اندر جو رنگ بھرا گیا ہے۔ وہ سُرخ، نیلا، سبز اور زرد ہے۔ جہاں اندر رنگ نہیں بھرا گیا وہاں خارجی لکیریں سُرخ ہیں، پٹی دار نمونے، قائمۃ الزاویہ منحنی لکیریں، ہیرے، زینہ دار نمونے، دائرے، برابر طرفین والے، جمع کے نشانات + + + وغیرہ۔ شطرنج کی بساط کی طرح سفید اور سیاہ ڈبیوں والا نمونہ۔ الغرض جیومیٹری کا بھرپور استعمال اس مصوری میں کیا گیا ہے۔ چونکہ اس کا بنیادی مقصد آرائش ہے اور یہ سارے کا سارا برتنوں پر ہے۔ اس لئے اس میں انسانی زندگی کا مطالعہ یا زندگی کی عکاسی نہیں کی گئی۔

جانوروں کی تصویروں میں لکیریں تو سیاہ ہیں لیکن لکیروں کے اندر جسم ظاہر کرنے کے لیے سرخ رنگ بھرا گیا ہے۔ بعض برتنوں پر دل کی شکل کے نقش بنائے گئے ہیں یا پھر یہ پیپل کے پتے بھی ہو سکتے ہیں۔ یہی شکل بعد میں ہڑپہ، موہنجودڑو تہذیب میں بھی بار بار استعمال ہوئی ہے۔ بعد میں ہندو دور اور پھر مسلم دور میں زیادہ ترقی یافتہ شکلوں میں آرائش میں یہ نمونہ مقبول ترین ڈیزائن کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ بگٹ کا خیال ہے کہ یہ ڈیزائن پیپل کے پتے کی نقل ہے اور اس کے استعمال سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں بھی پیپل کے پتے کو تقدس کا درجہ حاصل تھا۔ یہ خیال درست ہو یا نہ ہو یہ طے ہے کہ اُن کی اجتماعی زندگی میں

پیپل کے درخت کو عمل دخل ضرور تھا۔ وہ اُس کی چھاؤں میں مل جل کر بیٹھتے ہوں گے اور اس کے پتوں اور لکڑیوں کو اپنے استعمال میں لاتے ہوں گے۔

نال ثقافت کے زیادہ ترقی یافتہ دور میں یہ آرائشی مصوری زیادہ پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ سادہ نمونے مثلاً چار خانے، ہیرے، سرخ لکیروں والے چوکھٹے وغیرہ متروک ہو جاتے ہیں اور کثیر تعداد میں سیدھی لکیروں کی مدد سے بنائے گئے نمونے یا قوس دار لکیروں سے بنی پیچیدہ آرائشیں زیادہ مقبول ہو جاتی ہیں۔ ان میں بعض گلکاریاں سہل ممتنع بھی نظر آتی ہیں کہ دیکھنے میں تو آسان ہیں مگر بنانے میں محنت اور مہارت طلب ہیں۔ جانوروں کی شبیہوں میں کچھ نئے جانوروں کا اضافہ ہوتا ہے مثلاً پرندے لمبے لمبے پیچھے کو مڑے ہوئے سینگوں والی جنگلی بکریاں اور بچھو اب ان برتنوں پر نظر آنے لگتے ہیں۔ یہاں جُوئے سے ملتی جلتی علامتی شکل بھی نظر آتی ہے۔

پگٹ کا خیال ہے کہ آمری نال اور نندارہ اسالیبِ مصوری کا زمانی تعین کرنا تو مشکل ہے البتہ اتنا تاثر ضرور ملتا ہے کہ نال اسلوبِ مصوری جو کہ زیادہ مفصل، مہین اور عمدہ ہے بلوچستان میں زیادہ مقبول رہا ہے اور آمری کا نسبتاً سادہ اسلوب طویل عرصہ تک سندھ میں۔ اور نندارہ اسلوب مذکورہ دونوں اسالیب کے ساتھ ساتھ جاری رہا ہے۔

اگر ان تینوں کا ماخذ ایک ہی ہے اور اگر تینوں بلوچستان اور سندھ کے طول و عرض میں مقبول رہے ہیں اور اگر تینوں اسالیب میں مماثلت اور تکنیکی تسلسل بھی ہے تو یقیناً یہ تینوں ایک ہی ثقافت کے مختلف پہلو ہیں اور ان میں یقیناً ارتقائی رشتہ بھی ہے۔ تخمیناً نندارہ سب سے پرانا، پھر آمری اور آخر میں نال اسلوب کا ظہور ہوا ہوگا۔ گو کہ پرانی چیزیں نئی ترقیوں کے بعد بھی چلتی رہتی ہیں۔

دھاتیں

نال کے قبرستان میں ایک جگہ ایسی ہے جہاں ایک ویران گھر میں قبریں بنائی گئی ہیں یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آج کے مزارات کی طرح مکانوں کے اندر قبریں بنانے کا (مزارات کا) رواج اُس زمانے میں بھی ہو۔ بہر حال اسی مزار کے اندر دو جگہ سے تانبے کے ہتھیاروں کے دفینے ملے ہیں۔ ایک دفینے سے تین سیدھی چپٹی کلہاڑیاں ملی ہیں جن کے پھل کونوں سے پیچھے کو مڑے ہوئے نہیں ہیں اور کُندے مخروطی ہیں۔ ایک مستطیل لمبائی کی چھینی ہے جس کی دھار کے دونوں کونے بندھے ہیں۔ جس کا مطلب ہے یہ ترکھان کی چھینی (ستھری) ہے۔ موچی کی کھرچنی

نہیں جس کا پھل کونوں سے باہر کو پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ اسی دفینے سے تانبے کا ایک ٹکڑا ملا ہے جو یا تو کسی مخروطی کلہاڑی کا ٹکڑا ہے یا پھر کسی خمدار پھل والی چھینی کا۔ یہ کل پانچ اوزار ہیں۔ تین کلہاڑیوں اور دو چھینیوں کا یکجا ہونا اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ ان جگہوں پہ مدفون لوگ لکڑی کا کام کرتے تھے اور غالباً کسی حد تک پیشوں کی تخصیص ہو چکی تھی۔ نیز یہ افراد سماج میں معزز مقام رکھتے تھے جبھی تو مزار میں دفن ہوئے۔ اگر یہ قیاس درست ہے تو پھر اس سماج میں دستکاروں کا مقام بہت بلند تھا اور ہو سکتا ہے یہ لوگ بالادست طبقات میں ہوں۔ سماج میں ترکھان کا سب سے بلند مقام پر ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ لوگوں کا غالب پیشہ زراعت ہو چلا ہے اور چرواہے کا پیشہ ثانوی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ چرواہا معیشت تک نیم آباد بستیوں میں کمہار کا مقام سماج میں سب سے بلند تھا کیونکہ وہ لوگوں کو ایک جگہ مستقلاً آباد ہونے اور اپنی معیشت کو مستحکم کرنے کے لئے بنیاد فراہم کرتا تھا۔ جب زراعت کا چلن ہوا تو پھر ترکھان کی اہمیت بڑھ گئی کیونکہ ہل پنجالی، ترنگل، کراہی اور دیگر زرعی آلات اُسی کو لکڑی سے تراشنے ہوتے تھے۔ وہی پرانے کاریگر، جو مٹی کا کام کرتے تھے انہیں میں سے بہت سارے لکڑی کے کام پر منتقل ہوئے ہوں گے اور طویل عرصہ یہ دونوں پیشے یکجا رہے ہوں گے۔ آج بھی پنجاب کے پسماندہ دیہات میں یہ دونوں پیشے آپس میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً راج کا کام کمہار بھی کرتا ہے اور ترکھان بھی۔

اوزاروں کا دوسرا دفینہ بھی اسی قبرستان کے ایک کمرے میں سے ملا ہے۔ اس میں کل چھ اوزار ہیں۔ ان میں سے دو کلہاڑیاں ہیں جن کی دھار قوس دار اور کناروں سے پیچھے کو مڑی ہوئی ہے اور ان کے کُندے تنگ اور ملبوتر ے ہیں۔ جن سے شاید ہتھوڑی کا کام لیا جاتا ہو۔ تیسری چیز کلہاڑی یا چھینی ہے اور اس کی دھار کونوں سے خمدار ہے اور اس کا کُندہ بہت زیادہ لمبا اور سریا نما ہے۔ اس سے شاید لکڑی پھاڑنے اور چیرنے کا کام لیا جاتا ہو۔ چوتھی چیز ایک مستطیل شکل کی آری ہے۔ پانچویں چیز ایک ٹکڑا ہے۔ جو یا تو کسی نوکدار چاقو کے پھل کا اگلا حصہ ہے یا کسی نیزے کی انی کا اگلا حصہ ہے۔ آخری چیز بھی کسی چاقو کے پھل کا چھوٹا سا ٹکڑا ہے۔ ان سب کا تو کیمیائی تجزیہ نہیں کیا گیا البتہ ایک فالتو ٹکڑا ان دفینوں کے قریب ہی سے ملا تھا اُس کا تجزیہ کیا گیا تھا۔ اُس میں شامل دھاتوں کا تناسب یہ تھا:

تانبا	۹۳.۰۵	فیصد
سکّہ	۲.۱۴	فیصد
نکل	۴.۸۰	فیصد
سنکھیا (زہر)	محض آثار	

زہر کا اظہار کرتا ہے کہ یہ جنگی ہتھیار تھے۔

اسی طرح کے تانبے کے کچھ جنگی ہتھیار نال کے مقام سے ملے ہیں۔ تندارہ سے تانبے کا ایک کنگن ملا ہے۔ غازی شاہ (سندھ) کے مقام سے آمری ثقافت کا ایک تانبے کا منکا ملا ہے۔

ان سب اوزاروں میں نکل کا تناسب میسوپوٹیمیا اور دوسرے مغربی ایشیاء کی نسبت کہیں زیادہ ہے۔ جہاں یہ تناسب ۰۰.۲ فیصد سے لے کر ۴۴.۳ فیصد تک ملا ہے۔ بعد میں وادیٔ سندھ کی تہذیب میں نکل کا تناسب ۳۸.۰ تک چلا جاتا ہے۔ اس سے ایک ہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ کہ ان اوزاروں میں جو تانبا استعمال ہوا ہے وہ بلوچستان کی مقامی کانوں سے نکالا گیا ہے۔ اس خیال کی اس بات سے مزید تائید ہوتی ہے کہ بعض ماہرین کے مطابق بلوچستان میں قبل از تاریخ کے زمانے میں تانبے کی بعض دھات سازی کی کارگاہیں ملی ہیں اگر ایسا ہے تو پھر نہ صرف تانبے کا مقامی ہونا یقینی ہے بلکہ دھات سازی کی سائنس کا مقامی ہونا بھی یقینی ہے۔

یہاں سے جو تانبے کی کلہاڑیاں ملی ہیں، اُن کی بناوٹ ہڑپہ سے ملنے والی اُسی دور (قبل از ہڑپہ دور) کی کلہاڑیوں کے مطابق ہے۔

زیورات اور قیمتی پتھر

دھاتوں کی اشیاء کے علاوہ قیمتی پتھروں کے بعض زیور بھی ملے ہیں۔ مثلاً نال کے قبرستان میں سے سنگِ سلیمان سے بنے (جسے سنگِ یشب بھی کہتے ہیں) بعض منکے ملے ہیں۔ یہ ملبوترے، درمیان سے اُبھرے ہوئے اور کناروں سے باریک ہیں۔ ان میں بعض گولائی میں ہیں اور بعض درمیان میں ابھری ہوئی جگہ پر کنارہ بناتے ہیں۔ ایسے ہی منکے غازی شاہ سے بھی ملے ہیں۔ یہ بھی سنگِ سلیمان سے بنے ہیں۔ نال سے بعض منکے لاجورد کے بنے ہوئے بھی ملے ہیں۔ ایک لاجوردی منکا سندھ میں پنڈی واہی کے مقام سے بھی ملا ہے۔ لاجورد پاکستان میں نہیں پایا جاتا تھا۔ لیکن یہ قدیم پاکستان میں بے حد مقبول تھا۔ یہ بلوچستان، سندھ اور پنجاب ہر جگہ سے ملا ہے۔ لاجورد نیلے رنگ کا چمکیلا پتھر ہوتا ہے۔ جو مسلم دور کے برصغیر میں پیس کر کتابوں کی تزئین کے لئے بطور رنگ بھی استعمال ہوتا رہا ہے اور لاجوردی رنگ ماتمی رنگ بھی اپنا لیا جاتا رہا ہے۔ گو کہ مسلم دور کا ماتمی رنگ سیاہ ہے۔ لیکن شاید قدیم پاکستان میں لاجورد پتھر کا موت کی رسومات سے کوئی تعلق رہا ہو۔ لاجوردی زیور قبروں سے ہی ملے ہیں۔ نال قبرستان سے مٹی کے بنے منکے بھی ملے ہیں۔ ان پر بالُو کے چمکیلے ذرات چپاں ہیں۔ یہ گول گول ٹکیاں ہوتی

تھیں جن کے وسط میں سوراخ ہوتا تھا۔ مٹی اور چمکیلی بالو کے امتزاج سے چیزیں بنانے کا ہمعصر ہڑپہ میں بھی بہت رواج تھا۔ مگر یہ تکنیک قدیم بھارت میں کہیں نظر نہیں آتی۔

دمب بٹھی سے سیپیوں کے گلوبند ملے ہیں جو ہڑپہ کے سیپیوں والے گلوبندوں جیسے ہی ہیں۔

متفرق اشیاء

نال سے پتھر کے بنے سوراخ دار باٹ بھی ملے ہیں۔ نچھارا سے بھی ایسے ہی دو اوزان ملے ہیں۔ موہنجو دڑو سے ملنے والے باٹوں کی بھی ایسی ہی شکل وصورت ہے۔ البتہ یہ ہڑپہ کے باٹوں سے مختلف الشکل ہیں۔ سندھ میں آمری دورِ ثقافت کے سات مقامات سے پتھر کے چاقو بھی ملے ہیں جس کا مطلب ہے کہ یہ کانسی کے زمانے کا ابتدائی مرحلہ ہے۔

آمری نال ثقافت میں چھوٹے چھوٹے گاؤں ہوتے تھے۔ مکانات کی بنیادیں پتھروں سے اور باقی تعمیر کچی اینٹوں سے ہوتی تھی۔ یہ لوگ پکی اینٹوں کے استعمال سے ناواقف تھے۔ شہری منصوبہ بندی اور مکانات کی اندرونی ترتیب کے بارے میں زیادہ تفصیل سے تو کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ اتنا واضح ہے کہ ہر گاؤں تقریباً دو ایکڑ پر مشتمل ہوتا تھا۔ اس کے اندر سیدھی قطاروں میں مکانات ہوتے تھے۔ گلیاں تنگ اور کشادہ دونوں طرح کی ہوتی تھیں۔ گاؤں کے اندر یہاں وہاں کھلی جگہیں ہوتی تھیں۔ چھوٹے اور بڑے گھر نہیں ملے جو اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ امیر غریب کا واضح فرق پیدا نہیں ہوا تھا اور اگر کچھ تھا تو بہت ہی ابتدائی مرحلے میں اور لہذا غیر مرئی تھا۔ کوہتراس بٹھی ایک ایسا گاؤں یا شہر تھا جو پہاڑ کی چوٹی پر تھا، قلعہ بند تھا اور دیوہیکل دوہری فصیل میں گھرا ہوا تھا۔ اس کے اندر عمارات بڑے بلاکوں کی شکل میں تھیں۔ ہر بلاک میں جو گھر ہیں وہ متناسب ہیں اور پُرآسائش زندگی کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔ فنِ تعمیر ترقی یافتہ۔ اُس دور میں جب سماج تیز تبدیلیوں کی زد میں تھا کسی انتہائی مرتکز حکومت کا تصور کرنا تو محال ہے اس لئے اس شہر کو علاقے کا دارالحکومت سمجھنا تو درست نہیں۔ لیکن اس میں رہنے والے یقیناً ایسے لوگ تھے جنہیں حفاظت کی ضرورت تھی غیر ملکی حملہ آوروں سے نہیں۔ کیونکہ ایسا ہوتا تو اکثر شہر فصیلوں میں ہوتے جب کہ ایسے صرف چار شہر ملے ہیں جو فصیلوں میں ہیں۔ ایک کوہتراس بٹھی، دوسرا توجی، تیسرا مزینہ دمب (یہ دونوں جنوبی بلوچستان میں ہیں) اور چوتھا جھاؤ کے علاقے میں سیاہ دمب۔ فصیلوں میں رہنے والے ان لوگوں کو حفاظت اپنے ارد گرد بسنے والے اپنے ہی لوگوں سے کرنے کی ضرورت تھی۔ ناکافی شواہد کے باعث حتمی

تقسیم کرنی تو مشکل ہے۔ البتہ اتنا ضرور قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ ابتدائی غلام داری سماج کے مرحلے میں غلام مالکان کا شہر ہو یا کسی بالادست قبیلے کا شہر جو باقی قبیلوں (دستکاروں، کسانوں) پر جابر ہے۔ اتنی بات یقینی ہے کہ یہ شہر اُس دور سے تعلق رکھتا ہے جب امری نل سماج طبقوں میں بٹ چکا تھا۔ ورنہ اتنی زبردست حفاظت کی ضرورت نہ تھی ان طبقات کو کلاسیکی رومن یا مصری معاشروں کے حوالے سے نہیں سمجھنا چاہیئے۔ بلکہ پاکستان کا غلام داری سماج یقیناً قبائلی اور گروہی نوعیت رکھتا تھا۔ وہی وسطی حجری دور کے آوارہ خرام انسانی کارواں اب قبائل میں ڈھل کر آباد ہو چکے ہیں۔ ہر قبیلہ خود کفیل پیشوں میں منقسم ہے لیکن بالادست اور زیردست قبائل بھی ہیں۔ یہ دوہرے استحصال کا آغاز تھا ایک طرف قبیلے کے اندر باطنی استحصالی نظام۔ دوسرے ایک قبیلے پر دوسرے قبیلے کی بالادستی کا معاملہ۔ بعد میں قبائل، پیداواری رشتوں کی بنیاد پر نئی ترتیب بھی پاتے رہے ہیں یہ ٹوٹ پھوٹ اور تشکیل نو مسلسل جاری رہی ہے۔ یہی سماجی بانہ پیدائش کا طریقہ ہے۔ اس ثقافت کا زمانہ ۳۵۰۰ یا ۳۰۰۰ ق م سے لے کر پانچ چھ سو سال تک رہا ہے۔

اس کو غلام داری سماج کا ابتدائی مرحلہ سمجھنا بہتر ہے کیونکہ ان شہروں میں مذہبی عبادت خانے نہیں ملتے جن سے ثابت ہو کہ مذہبی پیشوا موجود ہیں (اور حاکم ہیں) نہ کوئی شاہی محل ہیں جن سے مرکزی حکومت کا تصور نکلتا ہو۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ غلاموں اور مالکوں کا ایک خود کفیل نظام ترتیب پا رہا ہے جس میں باقاعدہ حکومت کے بغیر سماج کا کاروبار چل رہا ہے۔ یہی خود کفیل غلام داری نظام بعد میں جاگیری عہد میں ذات پات کے خود کفیل نظام میں ڈھل جاتا ہے مگر قدیم پاکستان میں کم اور قدیم ہند میں زیادہ۔

گدروشی ثقافت قدیم اشتراکی سماج سے غلام داری سماج میں ڈھلنے کے عبوری دور کی (ابتدا کے دور کی) نمائندہ ہے امری نال ثقافت اسی تبدیلی کے بیچ ایک مرحلے کی نمائندہ ہے۔

آمری نال لوگ زراعت پیشہ بھی تھے اور گلہ بانی بھی کرتے تھے۔ ان کی معیشت کا دارومدار زراعت، مویشی پالنے اور دستکاریوں پر تھا۔ یہ معیشت دیہی آبادیوں کی متحمل تھی اور شہر سازی کی ہمت نہ رکھتی تھی۔

کُلّی ثقافت

جنوبی بلوچستان میں ضلع خضدار میں کولوا کے علاقے میں ایک قدیم ٹیلہ ہے جس کا نام کُلّی ہے۔ اس کا طول و عرض ۲۰۰ گز سے

زیادہ ہے۔ سب سے پہلے اس کی کھدائی آرل سٹائن نے کروائی تھی۔ اس میں مدفون شہر تقریباً پچیس ایکٹر رقبے پر مشتمل ہے اور اس کی گہرائی تقریباً ۱ میٹر ہے۔ اس کا زمانہ تقریباً تین ہزار قبل مسیح کا سمجھا جاتا ہے۔

کُلّی میں سب سے زیادہ تعمیراتی باقیات ملی ہیں۔ ایک شہر ہے جس کے اندر الگ الگ مکان ہیں۔ مکانوں میں کمرے ملے ہیں جن میں کھڑکیاں دروازے نہیں ہیں کچھ پتھر کی دیواریں اندر سے پلستر شدہ بھی ہیں۔ کمروں کا سائز ۱۲×۸ فٹ سے لے کر ۶×۸ فٹ تک ہے۔ ایک ٹوٹا ہوا زینہ بھی ملا ہے جس کا مطلب ہے یا تو بالائی منزل تھی یا کم از کم چھت چپٹی تھی اور مکینوں کے استعمال میں تھی۔

شہر میں ایک جگہ پر ریتیلے پتھر کی تراشی ہوئی سلوں کا ایک راستہ بنا ہوا ملا ہے۔ اسی شہر میں ایک دوسری جگہ ایک گھر میں لکڑی کے مضبوط تختوں کا ایک فرش ملا ہے۔ جو ایک تہہ خانے کے اوپر ہے اور گراؤنڈ فلور کے کمرے کا فرش ہے۔ نندارہ میں بھی کُلّی گھروں کی طرح کھڑکی اور دروازے کے بغیر تہہ خانے ملے ہیں۔

کُلّی شہر میں ملبے کے چار فٹ نیچے ایک دفن شدہ لاش بھی ملی ہے۔ جو پہلو کے بل لیٹی ہے اور گٹھڑی سی بنی ہوئی ہے۔ جیسے بچہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے۔ اس کے ہمراہ کوئی برتن یا اوزار یا کوئی اور ساز و سامان نہیں ملا۔

میہی کے ملبے میں چھ فٹ گہرا ایک قبرستان ملا ہے۔ جس میں کئی لاشیں مدفون ملی ہیں۔ ان کی حالت سے دفنانے کی رسوم پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔ مثلاً کچھ قبروں کے اندر برتنوں میں جلی ہوئی ہڈیاں ملی ہیں۔ بعض جگہ برتن کے بغیر ہی جلی ہوئی ہڈیاں دفن کر دی گئی ہیں۔ ان سب لاشوں کے ساتھ مٹی کے برتن، مٹی کی مورتیاں اور تانبے کی اشیاء بھی ملی ہیں۔ کل دس قبریں کھودی گئی تھیں۔

نال اور آمری کے برعکس اس شہر میں سے عورتوں کی سفالی مورتیاں ملی ہیں۔ یہ دیوی ماں کی ہیں۔ اب مذہب زندگیوں میں دخیل ہو چکا ہے۔ کچھ بیلوں کی رنگین مورتیاں بھی ملی ہیں۔ اسی طرح سے مٹی کی کھلونا گاڑیاں بھی ملی ہیں جیسی کہ بعد میں وادیٔ سندھ کی تہذیب میں عام ہوئیں۔ وہی گڈا (پنجابی: گڈ) جو آج بھی پنجاب اور سندھ میں عام ہے اور اُس کے آگے بیل جُتا ہوا۔ بیلوں کے مجسموں پر سر سے لے کر دُم اور کھُروں تک رنگ کیا گیا ہے ان مجسموں کی شکل کی تصویریں نندارہ برتنوں پر ملی ہیں اور اُن پہ بھی اسی طرح رنگ کیا گیا ہے جیسا ان مجسموں پر۔ لگتا ہے کہ وہی برتن ساز جو پہلے اپنے برتنوں پر بیلوں کی رنگین تصویریں بناتے تھے۔ اب ان تصویروں کو مجسموں میں ڈھالنے لگ گئے ہیں۔ یہ مجسمہ سازی کا آغاز تھا۔

کُلّی ثقافت سے تعلق رکھنے والے مقامات سے جو برتن ملے ہیں اُن کی ساخت اور اُن پر کی گئی نقاشی کے

، موٹی کوہانیں ہیں۔ یہ جانور پٹی کی طوالت کو بھرنے کی غرض سے ضرورت سے زیادہ لمبے بنائے گئے ہیں گوکہ پیٹ کی موٹائی اور ٹانگوں کی اونچائی آپس میں متناسب ہے لیکن لمبائی زیادہ ہے۔ ان کے پس منظر میں ٹانگوں کے بیچ میں نظر آنے والی بکریوں کی ننھی منھی تصویروں کی بھرمار ہے اور اوپر پرندوں کی علامتی تصویریں ہیں جو کہ محض " " بنانے پر اکتفا کیا گیا ہے۔ ایک برتن پر ایک مچھلی بنی نظر آتی ہے۔ دیگر تمام برتنوں پر جانوروں سے بچی خالی جگہوں پر درخت، پودے، کنگھیاں، تکونیں اور دیگر سجاوٹی نمونے بنے ہوئے ہیں۔ جن سے اُن مصوروں کی کمپوزیشن کی مہارت کا احساس ہوتا ہے۔ جوں جوں وقت گزرتا ہے۔ کُلی تصاویر میں مہارت اور معنویت کا زوال شروع ہو جاتا ہے۔ بعد کے ظروف پر تصویروں میں بے مقصد لکیروں اور نمونوں کی بھرمار ہے۔ بھدّی موٹی لکیروں سے بنی جانوروں کی بے ہنگم تصویریں بڑھ جاتی ہیں۔ عروج کے زمانے کی تصویروں میں ایک جگہ ایک گائے ایک اونچے سٹینڈ سے بندھی ہے اور اسی کی طرف منہ کئے کھڑی ہے۔ اس سٹینڈ پہ مستطیل شکل کا برتن بنا ہے (چھوٹی سی کھڑلی) بعض ماہرین نے اسے "مقدس آتشدان" قرار دیا ہے۔

تصویر نمبر ۷۔۶۔ کُلی ظروف پر تصویر: ایک بیل۔ اُس کے پیچھے پیپل کا درخت۔ اُس کے پیچھے ایک کھُرلی جیسی کوئی چیز ہے۔ جس کے ساتھ گائے بندھی ہے

آتش دان سے آگے مقدس پیپل کا درخت ہے۔ جو تجریدی شکل کا ہے۔ اوپر دی گئی تصویر معنوی اور صوری اعتبار سے کُلی مصوری کا شاہکار ہے۔ اس میں معنوی تکمیل بھی ہے اور فنکارانہ مہارت بھی۔ ایک پیپل کا درخت، اُس کے آگے ایک تانبے کا بنا آتش دان جو خود کاریگری کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے۔ اُس کا تین پیروں کا ایک پائدان ہے۔ اس پہ اونچا سٹینڈ ہے۔ جس کے اوپر ایک گولہ ہے پھر اُس کے اوپر دوسرا گولہ ہے جس سے چار طرف تین تین سلاخیں نکلتی ہیں۔ اسی طرح کی سلاخوں سے اوپر نیچے رکھے دونوں گولے آپس میں جُڑے ہیں۔ پھر اُس پہ ایک سلاخ ہے جس کے اوپر ایک مستطیل آتش دان ہے۔ اسی مقدس آتش دان کے ساتھ گائے کی رسی بندھی ہے۔ اس گائے کا جسم متناسب ہے۔ اس کے پیچھے ایک بیل ہے۔ یہاں پہ دائرہ مکمل ہو جاتا ہے۔ جو کوئی بھی ان کے مذہبی احساسات ہوں گے۔ ابھی جنینی مرحلے میں ہوں گے۔ وہ سب بکمالِ فن یہاں اظہار پا گئے ہیں۔ یہ سب فنکاری حقیقت پسندی کے

حوالے سے تین قسمیں سامنے آتی ہیں۔ ایک وہ جو خالص کُلّی ثقافت سے تعلق رکھتے ہیں۔ دوسرے جن میں وادیٔ سندھ کی تہذیب اور کُلّی ثقافت کا ملاپ ہے اور تیسرے وہ جو خالص وادیٔ سندھ کی تہذیب کے رنگ ڈھنگ میں ہیں۔ درمیانی صورت کو ماہرین کُلّی ثقافت کا آخری دور سمجھتے ہیں ایسا مواد زیادہ تر میہی سے ملا ہے۔ اُس کے بعد وادیٔ سندھ کی تہذیب ہر طرف چھا جاتی ہے۔ پنجاب اور سندھ کے علاوہ بلوچستان میں بھی۔ بلوچستان میں تین مقامات پر ایسے ظروف ملے ہیں۔ جو وادیٔ سندھ کی تہذیب سے تعلق رکھتے ہیں۔ ستگگن دور کے مقام سے جو برتن ملے ہیں وہ ہو بہو وادیٔ سندھ کی تہذیب کی پیداوار لگتے ہیں اسی طرح میہی کے مقام سے جو برتن نکالے گئے ہیں وہ بھی زیادہ تر وادیٔ سندھ تہذیب کی ترجمانی کرتے نظر آتے ہیں اور اُن پر کلی تہذیب کے اثرات ثانوی حیثیت کے نظر آتے ہیں کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ان برتنوں کی بناوٹ تو بالکل وادیٔ سندھ جیسی ہے البتہ ان پر کی گئی مصوری پر کچھ اثرات کُلّی ثقافت کے نظر آتے ہیں۔ یہاں سے پائدانوں والی طشتریاں بھی ملی ہیں جو خاص وادیٔ سندھ کی چیز ہے۔ اسی طرح کئی ظروف پر نقاشی بھی وادیٔ سندھ کی تہذیب کے اثرات لئے ہوئے ہے۔ خود اصل کُلّی ثقافت پر بھی وادیٔ سندھ تہذیب کے اثرات صاف نظر آتے ہیں۔ برتنوں کی ساخت میں وادیٔ سندھ کے جو دیگر اثرات بلوچستان میں پائے جاتے ہیں اُن میں گلوب کی شکل کے پیالے، چھوٹے پیندے والے مرتبان، لمبے بوتل کی شکل کے گلدان، چھوٹی چپٹی تھالیاں اور عمودی دیواروں والے پیالے (مگ) شامل ہیں۔ برتنوں کی یہ شکلیں خاص وادیٔ سندھ کی تہذیب (ہڑپہ تہذیب) سے مخصوص ہیں۔ یہ ساری شکلیں وادیٔ سندھ کے تہذیب کے ہم عصر بلوچستان میں بھی نظر آتی ہیں۔ بڑے بڑے مٹی کے مٹکے، جن میں بعض پر آرائشی کام کیا گیا ہے۔ اور بعض بغیر نقاشی کے ہیں۔ بعض کُلّی برتنوں پر آرائشی نمونوں کے بیچوں بیچ ایک خالی پٹی چلی گئی ہے جس میں جانوروں کی تصویریں بنائی گئی ہیں۔ ان تصویروں میں کمال حقیقت پسندی سے کام لیا گیا ہے اور جانور مختلف حرکتوں اور ذہنی حالتوں میں دکھائے گئے ہیں۔ مثلاً شیر جیسے حملہ کرنے کے لیے پیچھے کو ہٹتا ہے اور غرّاتا ہے۔ یا بیل کھونٹے سے رسہ تڑاتے ہوئے یا کسی پودے کے پتے کھاتے ہوئے یا چلتے ہوئے یا دُم ہلاتے ہوئے وغیرہ۔ لیکن یہ جانور اکثر رسی کے ذریعے کسی درخت، پودے یا کھونٹے سے بندھے دکھائے گئے ہیں یہ تصویری پٹی برتن کے گرداگرد حلقہ بناتی ہے اور برتن کی بیشتر جگہ یہی تصویری پٹی گھیر لیتی ہے۔ گویا برتنوں پر بنی مصوری اصل آرائش کی حیثیت رکھتی ہے اور خطوط اور نشانات سے بنے دوسرے تمام نمونے ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔

عموماً ایک برتن پر دو بڑے جانور بنائے گئے ہیں۔ زیادہ تر بھینسیں اور بھینسے یا گلٹے بیل جن کی بڑی بڑی اُبھری

اسلوب پر کی گئی ہے۔ ینگٹ کا خیال ہے گائے بیل کا جوڑا اکثر برتنوں پر بنایا جاتا ہوگا۔ مگر کہا نہیں جا سکتا کیونکہ دستیاب مواد محدود ہے۔ بہر حال پیپل کے پتے اور درخت کی تصویریں بے شمار برتنوں پر ملتی ہیں۔ یہ تصویریں سب کی سب سیاہ رنگ سے بنائی جاتی تھیں۔ جن کے بنانے میں نرم بالوں کا برش استعمال ہوتا تھا۔ جانوروں کی شکلوں کے اندر رنگ یا تو برش سے بھر دیا گیا ہے یا باریک نفیس خطوط کھینچ کر کے لگا دیئے گئے ہیں۔ آنکھیں عموماً بہت بڑی اور گول ہیں۔ جسم کی لمبائی بھی عموماً زیادہ ہے لیکن ٹانگیں، کھر اور دُم متناسب ہیں اور حقیقت کے قریب ہیں۔ بعد کے دورِ زوال میں جسم لمبائی کی بجائے گول مول اور دیگر اعضا بے ڈھب ہو جاتے ہیں۔

پورے قدیم پاکستان میں مویشیوں کی تصویریں کوہان والی ہیں۔ سوہیاں بھی ہیں۔ مویشیوں کے ساتھ جو بکریوں کی تصویریں ہیں وہ ہر جگہ تجریدی ہیں اور چند بیساختہ لکیروں پر مشتمل ہیں۔ ان کے سینگ بہت بڑے ہیں اور پیچھے کو مڑے ہوئے ہیں۔ بعض تھالیوں پر مچھلیاں ایک قطار میں آگے پیچھے دائرہ مکمل کرتی ہیں۔ شیر، چیتے اور بلی کے قبیلے کے دوسرے جانوروں کی تصویریں بھی ملتی ہیں۔ ان کے پاؤں پنجہ نما بنائے گئے ہیں اور ان کی آنکھ پورے جسم پر چھائی ہوئی ہے آنکھ کا بڑا بنانا غالباً تیزیٔ بصارت کے اظہار کیلئے ہے۔ شیر چیتے کے سلسلے میں جسمانی بصارت اور گائے کے سلسلے میں روحانی بصارت کہ گائے ماتا ہمیں ہر جگہ دیکھ رہی ہے۔ یہ قیاس اس بات سے بھی تقویت پاتا ہے کہ بکری کے سلسلے میں آنکھ سرے سے ہی غائب ہے جس کا مطلب ہے، آنکھ کی وسعت محض فنکار کی عادت نہیں تھی بلکہ کسی نہ کسی مفہوم کو ظاہر کرتی تھی۔ مویشیوں اور جانوروں کے علاوہ درختوں پودوں اور پتوں کی ان گنت تصویریں برتنوں پر بنائی گئی ہیں۔ ان ساری چیزوں کو تاریخ کی حرکت میں ـــــ تاریخ کے سفر میں دیکھیں تو قدیم اشتراکی سماج سے چل کر زرعی معاشرے کے اُس دور تک کی ترجمانی کرتی ہیں جب جادو یا مذہب کے اثرات نمودار ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ باقاعدہ تصاویر کے علاوہ جو آرائشی نمونے بنائے جاتے ہیں۔ اُن میں ہندسی شکلیں مثلاً مثلث، دائرہ، مستطیل، دائرہ کے اندر دائرہ یا دائرے کو کاٹتا ہوا دائرہ وغیرہ نمایاں ہیں۔ لٹکتے ہوئے چھلے، مثلث کو کاٹتی ہوئی مثلث، جالی دار نمونے اور آنکھ کی شکل کے دائرے زیادہ مقبولِ عام ہیں۔ ان سیاہ تصویروں کے اوپر اور نیچے دو متوازی لکیریں بعض اوقات سرخ رنگ میں لگائی گئی ہیں۔ جو برتن کے گرد گھیرا پورا کرتی ہیں۔

کلّی ثقافت کی نمایاں ترین انفرادیت مٹی کی وہ مورتیاں ہیں۔ جو کثیر تعداد میں ان علاقوں سے ملی ہیں۔ ان میں عورتوں اور جانوروں کی مورتیاں شامل ہیں۔ یہ مٹی کی بنی ہیں اور بھٹی میں پکائی گئی ہیں۔ جانوروں کی مورتیوں پر مختلف رنگوں سے لکیریں لگائی گئی ہیں اور سجاوٹی نمونے بنائے گئے ہیں۔ حیرت کی بات ہے۔ جانوروں کی ان مورتیوں کی

شکل وہی ہے جو برتنوں پر مصور جانوروں کی ہے۔ البتہ عورتوں کی مورتیوں پر کوئی ثقافتی رنگ آمیزی نہیں کی گئی۔ ان مورتیوں کی حیثیت کا حتمی تعین ابھی تک نہیں کیا جا سکا۔ یہ کھلونے بھی ہو سکتے ہیں اور دیوی دیوتاؤں کے مجسمے بھی اور دونوں چیزیں ملی جلی بھی ہو سکتی ہیں۔ ان میں سے انسانی مورتیاں تمام کی تمام ناف سے اوپر کی ہیں (ادھ مورتیاں) پیٹ پچکا ہوا ہے۔ چھاتیاں سپاٹ ہیں۔ ناک، آنکھیں اور کان بڑے بڑے ہیں۔ ان کے گلے میں سیپیوں کے ہار پڑے ہیں۔ سیپیوں سے ماہرین نے اندازہ لگایا ہے کہ یہ دھرتی ماتا کی مورتیاں ہیں اور ان کی اہمیت طلسماتی یا مذہبی ہے اور ان کا تعلق افزائش نسل اور فصل کی رسومات سے ہے کیونکہ سیپی کی شکل نسوانی فرج سے مشابہہ ہوتی ہے اور فرج تخلیق کی علامت ہے۔ تخلیق دھرتی ماں کی خاص صفت ہے۔ اگر یہ قیاس آرائی صحیح ہے تو پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ دور دراز دیہاتوں میں لوگ گھروں میں ان مورتیوں سے جادو کے ٹونے ٹوٹکہ کر کے تسخیر کائنات (افزائش نسل و فصل) کا یا پھر دعا و مناجات کا کام لیتے تھے۔ یعنی یا تو یہ جادو کا زمانہ تھا یا مذہب کی ابتداء کا۔ اور مذہب نے ابھی ایسے ادارے کی شکل اختیار نہیں کی تھی جس میں سیاسی اقتدار بھی مرتکز ہو چکا ہو۔ ابھی پروہت بادشاہ کا دور شاید نہیں آیا تھا۔ برہمن مذہب یعنی ہندو دھرم کی جڑیں آریاؤں کی درآمدہ روایات سے زیادہ انہی مقامی روایات میں ہیں۔

عورتوں کی ادھ مورتیاں جو ناف سے اوپر تک بنی ہیں، ان کا پیندا چوڑا بنایا گیا ہے تاکہ یہ ہموار سطح پر کھڑی رہ سکیں۔ انہوں نے اپنے ہاتھ کمر پر یا پیٹ پر یا سینے پر رکھے ہوئے ہیں۔ ان کی شکلیں دڑاوڑی ہیں اور یہ ہاروں سے لدی پھندی ہیں۔ ہار مٹی کے بنے ہیں اور مورتی کا حصہ ہیں۔ یہ الگ سے نہیں پہنائے گئے۔ بال مختلف طریقوں سے بنائے گئے ہیں۔ کہیں جوڑا بنا ہے۔ کہیں کھلے بال کمر پر لٹکے ہیں۔ کہیں شانوں سے ہوتی ہوئی بالوں کی دو چوٹیاں آگے کو لٹکائی گئی ہیں۔ ان میں چوٹیاں تو بنائی گئی ہیں لیکن پراندہ نہیں لگایا گیا۔ فنکاروں نے چہرے کے نقوش بنانے میں تو خاص توجہ نہیں کی البتہ بالوں کے سٹائل اور زیورات کے دکھانے میں نہایت باریک بینی، تفصیلات اور فنی مہارت سے کام لیا ہے۔ قدیم ہندوستان کی مورتیوں کے برعکس ان کے جنسی اعضاء کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ اسی سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ یہ بچوں کی گڑیاں بھی ہو سکتی ہیں لیکن یہ ایک جفاکش سماج کی دیوی مائیں بھی ہو سکتی ہیں جہاں زیادہ مشقت طلب زندگی ہونے کے باعث جنسی تلذذ دماغوں پر چھایا ہوا نہیں ہے۔

ان کی گردنوں میں منکوں کی مالا پڑی دکھائی گئی ہے۔ بعض مورتیوں کی گردنوں میں منکوں کا تین لڑا، چار لڑا یا ست لڑا ہار بھی پڑا ہے۔ ان میں سب سے چھوٹا ہار گردن کو چھو رہا ہے۔ یہ گلوبند بڑے منکوں پر مشتمل ہے جب کہ

دونوں بڑے ہار چھوٹے منکوں کے ہیں۔ سب سے بڑا ہار پیٹ تک پہنچتا ہے۔ بعض جگہ کوڑیوں کا ہار بھی پہنا ہوا ہے۔ بعض جگہ دو تین یا چار گلوبند اور اتنے ہی ہار بھی پہنائے ہوئے ہیں۔ کانوں میں پہننے کے نکونے زیورات بھی ملے ہیں۔ یہ نکونے زیور بعد میں وادیٔ سندھ کی تہذیب کے بیشتر شہروں میں ملتے ہیں۔

کُلّی مورتیوں میں لڑکیوں اور عورتوں کو دوسرے زیورات بھی پہنائے گئے ہیں۔ مثلاً چوڑیاں کنگن۔ ان میں دلچسپ بات نظر آتی ہے کہ دائیں ہاتھ میں تو صرف کلائی کی حد تک چوڑیاں پہنی گئی ہیں لیکن بائیں بازو میں کلائی سے لے کر کہنی تک بلکہ اُس سے بھی آگے تک، بعض جگہ کندھے تک چوڑیاں بھری ہوئی ہیں۔ اس سے پگٹ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شاید ساڑھی نما کوئی لباس اس طرح پہنا جاتا تھا کہ جس میں دایاں بازو تو ملبوس تھا اور بایاں سارا یا آدھا برہنہ ہوتا تھا۔

مویشیوں کی مورتیاں بھی مٹی کی ہیں اور بھٹے میں پکائی گئی ہیں۔ ان پر نقش گری بھی ہے۔ ان کی تعداد زنانہ مورتیوں سے کہیں زیادہ ہے۔ مثلاً کُلّی میں ایک چھوٹی سی کھدائی میں چھیاسٹھ مورتیاں ملی ہیں اور شاہی ٹمپ میں پچاسی۔ یہ ایک ہی ڈھیر کی شکل میں ملی ہیں۔ جس کا انداز ایسا ہے کہ یہ نہ تو کمہار کی بھٹی لگتی ہے اور نہ کھلونوں کی دکان۔ بلکہ دھرتی ماتا پر بھینٹ چڑھائے گئے جانوروں کا ڈھیر لگتا ہے۔ جادو کے خیالات یا مذہبی تصورات کی ساری تفصیلات آپس میں ہم آہنگ ہیں۔ یہ لوگ مُردوں کو دفن کرتے تھے۔ ان کے ساتھ برتن اور اشیاء رکھ چھوڑتے تھے۔ جانوروں کی قربانی دیتے تھے۔ گوشت خور تھے۔ گائے کا دودھ پیتے تھے۔ فصلیں اُگاتے تھے۔ گاؤ ماتا کی تعظیم کرتے تھے۔ پیپل کے درخت کو اہم سمجھتے تھے۔ مرکزی ریاست نہ تھی۔ مذہبی پیشوا نہ تھے۔ جادوگر نہ تھے۔ سارے لوگ خود افزائشی رسومات گھروں میں ہی ادا کر لیتے تھے یا کبھی کبھار (جب زیادہ خشک سالی ہوتی ہوگی) مویشیوں کی مورتیوں کا دھرتی ماتا پر اجتماعی چڑھاوا چڑھاتے تھے۔

مویشیوں کی ان مورتیوں کی لمبائی تین سے چار انچ تک کی ہے۔ من دمب سے ایک بیل کی مورتی ملی ہے جس کی کوہان میں سوراخ ہے اور اُس کی ٹانگوں میں بھی سوراخ ہیں۔ جس کا مطلب ہے پیروں میں چار پہیئے لگانے مقصود تھے اور کوہان میں دھاگہ باندھنا۔ (دھاگے کا مطلب ہے کپاس اُگائی جاتی تھی۔ دھاگہ اور کپڑا بنایا جاتا تھا) یقیناً یہ کسی بچے کا کھلونا تھا۔ اسی طرح مہی میں ایک برتن کے پاس ایک مٹی کا کتا ملا ہے۔ یہیں سے کچھ مٹی کے پرندے بھی ملے ہیں۔ پرندے کی دُم سے چونچ تک اندرونی سوراخ ہے اور اگر آج بھی دُم کو ہونٹوں سے لگا کر زور سے پھونک ماری جائے تو نہایت زوردار سیٹی بجتی ہے۔ یہ بچوں کی سیٹیاں تھیں۔

مٹی کے بنے پہیوں والے بیل اور چھکڑے کئی جگہوں سے ملے ہیں۔ مثلاً کُلّی، مہی، شاہی ٹمپ، چنہودڑو، نانکی

اور مکران کے علاقے۔ ہگٹ کا خیال ہے یہ مقامی مصنوعات نہیں بلکہ وادی سندھ کی تہذیب کے شہروں سے لائے گئے ہیں۔ بہر حال چاہے یہ مقامی ہوں یا وادی سندھ کے شہروں سے درآمدہ، دونوں صورت میں بلوچستان اور وادی سندھ کے مربوط ہونے کا ثبوت ہیں۔

مٹی کے علاوہ کچھ پتھر سے تراشے ہوئے برتن بھی کُلّی تہذیب کا حصّہ ہیں۔ پتھر کی سلوں کو لے کر اندر اور باہر سے تراش کر پیالے، مگ اور سلنڈر وغیرہ بنائے گئے ہیں۔ ان میں اکثر دو تین انچ لمبے چوڑے اور دو انچ اونچے ہیں۔ ایک چوکور چار انچ مربع برتن ملا ہے جس کے چار خانے تراشے گئے ہیں۔ ایسے برتن زیادہ تر میہی سے ملے ہیں۔ یہ بھی وادی سندھ کی تہذیب کے حجری برتنوں جیسے ہیں۔ بعض برتنوں پہ کھدائی سے میناکاری کی گئی ہے۔ بعضوں میں تکونے حصّے بنے ہیں۔ غالباً یہ برتن سنگھار کا سامان رکھنے کے کام آتے تھے۔ پتھر کے ایسے ہی برتن موہنجودڑو کی قدیم ترین رہائشی سطحوں سے بھی ملے ہیں۔ جس کا مطلب ہے پتھر سے برتن بنانے کے اسالیب بلوچستان، سندھ اور پنجاب میں اُس قدیم عہد میں بھی ایک جیسے تھے۔

میہی سے ایک دلچسپ ترین چیز ملی ہے اور وہ ہے تانبے کا ایک آئینہ۔ یہ آئینہ گول ہے اور اس کا تانبے ہی کا ایک دستہ ہے، جو عورت کے جسم ـــــ کمر پر رکھے بازوؤں اور چھاتیوں ـــــ کی تجریدی شکل کا ہے۔ آئینے کا قطر پانچ انچ ہے۔ اور دستے کی لمبائی تین انچ سے کچھ زیادہ ہے۔ دستے میں عورت کے جسم کی تجریدی بناوٹ کا اسلوب بالکل وہی ہے جو کُلّی ثقافت میں مٹی کی بنی زنانہ مورتیوں کا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آئینہ اسی علاقے میں بنایا گیا ہے۔ اس بات کا دوسرا ثبوت یہ بھی ہے کہ پورے مغربی ایشیاء اور میسوپوٹیمیا میں کہیں بھی تانبے کا اس قسم کا آئینہ قدیم زمانے میں نہیں ملا۔ جو ملے ہیں وہ سیدھے سادے گول قرصوں کی شکل میں ہیں۔

میہی کے قبرستان میں جو اشیاء ملی ہیں اُن میں تانبے کے دو آئینوں کے ساتھ ایک ایک تانبے کا پن بھی ملا ہے۔ ان میں سے ایک کا سرا چپٹا سا دائرہ نما ہے اور دوسرے کے سرے پر لاجورد کا ایک منکا چڑھا ہوا ہے۔ ہو سکتا ہے یہ بالوں میں لگانے کی سوئیاں ہیں۔ تانبے کے ایک گلوبند کے ٹکڑے بھی ملے ہیں۔ ایک تانبے کا ٹوٹا ہوا پیالہ بھی ملا ہے۔ اس کے تجزیئے سے معلوم ہوا کہ اس میں نکل کی آمیزش بھی کی گئی ہے۔ کُلّی سے بھی تانبے کا ایک پن ملا ہے۔ اس کا سرا قدرے خمدار ہے۔

کُلّی ثقافت کی جو متفرق چیزیں ملی ہیں۔ اُن میں کُلّی سے ملنے والا پتھر کا ایک کھرل اور پتھر کا ایک موسل بھی ملا ہے۔ یہ یقیناً اناج پیسنے کے کام آتے تھے۔ شاہی ٹمپ اور مزینہ دمب سے نیلے پتھر کے چاقو ملے ہیں۔ یہ امری نل کے چھری

اوزار سے ملتے جلتے ہیں اور قدیم زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ کُلّی سے لاجوردا اور عقیق کے منکے بھی ملے ہیں۔ کُلّی سے ایک اور نہایت دلچسپ چیز ملی ہے۔ یہ پتھر کا بنا ہوا چھوٹا سا ستون ہے۔

یہ ستون آٹھ انچ اونچا ہے اور بنیاد میں اس کا قطر چار انچ ہے۔ اس کے اوپر ارغوانی مائل سُرخ اور سفید رنگ سے چیکر نمونہ رنگا گیا ہے۔ ارغوانی رنگ دنیا بھر میں قدیم زمانوں سے اونچے سماجی درجے یا شاہی مرتبے کی علامت رہا۔ ارغوانی اور سرخ رنگ کی آمیزش سے سندھ میں آج بھی اجرک رنگی جاتی ہے۔

لیکن پھر بھی اجرک کے ڈیزائن والے اس حجری ستون کا مصرف سمجھ میں نہیں آیا۔ کُلّی سے ہڈی کے ٹکڑے بھی ملے ہیں۔ مہی کی قبروں میں دوسری اشیاء کے ساتھ ساتھ ہڈی کے کیل بھی پڑے ملے ہیں جو صلیبی شکل کے ہیں اور انکے اندر سوراخ کیا گیا ہے۔ کُلّی سے سونے کے پترے کا ایک ٹکڑا بھی ہے۔

پگٹ کا خیال ہے بحیثیت مجموعی کُلّی ثقافت آمری نال ثقافت سے ذرا بھر بھی مختلف نہیں۔ بلکہ میسوپوٹیمیا اور ایران کی ان قدیم زرعی ثقافتوں سے زیادہ اختلاف نہیں رکھتی[۱۴]۔ البتہ پگٹ کا یہ بھی خیال ہے کہ امری نل ثقافت کی اگر ایران اور میسوپوٹیمیا کی ہمعصر ثقافت سے مماثلت تلاش کی جائے تو بھی بات زیادہ دور نہیں جاتی[۱۵]۔ اس کے مقابلے پر وادیٔ سندھ کی تہذیب کے کُلّی ثقافت سے رابطے اور کُلّی ثقافت پر اس تہذیب کے اثرات بہت زیادہ گہرے نظر آتے ہیں۔ بہ نسبت امری نل پر ان اثرات کے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جنوبی بلوچستان کے تجارتی روابط سندھ اور پنجاب کی تہذیب سے بہت زیادہ تھے۔ صرف ایک چیز کی کمی ہے اور وہ ہے پختہ اینٹیں۔ یہ خاص وادیٔ سندھ کی صفت ہے۔ جو جنوبی بلوچستان کے قدیم زمانے میں نظر نہیں آتی۔ صرف ایک شہر میں ــــ مکران کے علاقے میں ــــ پختہ اینٹوں کے مکانات ملے ہیں۔ لیکن قافلوں کی سندھ کے میدانوں سے بلوچستان میں آمد و رفت اور وسیع پیمانے پر تجارت کے وافر ثبوت ان دفینوں سے دستیاب ہوتے ہیں۔ وادیٔ سندھ کے برتنوں کی خاص مقبولِ عام تصویر ــــ پیپل کے پتے کی شکل ــــ کُلّی میں خاص کُلّی تہذیب کے عروج کا زمانہ گزر جانے کے بعد نظر آتی ہے۔ شاہی ٹمپ کے مقام سے جو چھکڑا ملا ہے۔ وہ بھی اُس زمانے کا ہے جب خود وادیٔ سندھ کی تہذیب آخری دموں پر تھی۔ بہر حال یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ بلوچستان، سندھ اور پنجاب ایک ہی تہذیبی وحدت تھے۔ اسی طرح دوسری طرف آئیں تو سندھ میں ایسی بے شمار چیزیں ملتی ہیں جو کُلّی ثقافت کے سندھ پر اثرات یا سندھ سے رابطے کا ثبوت مہیا کرتی ہیں مثلاً گج وادی میں روہیل جو کُنڈ اور جھیل منچھر کے قریب غازی شاہ میں کُلّی ظروف ملے ہیں۔ ان پر کی گئی مصوری کُلّی اور آمری نال کی ہوبہو نقل نظر

آتی ہے۔ یہ ساری باتیں اس چیز کو ظاہر کرتی ہیں کہ نہ صرف اشیاء کا تبادلہ بلوچستان اور سندھ میں ہوتا تھا بلکہ فنّی اسالیب اور خیالات کا بھی۔ جدید ترین رائے تو یہ ہے کہ بلوچستان کی یہ قدیم ثقافت اور بعد میں وادیٔ سندھ کی تہذیب ایک ہی تہذیب کا تسلسل ہیں۔

وادیٔ سندھ کی تہذیب کا ایک شاندار نمونہ فن کانسی کی بنی موہنجو دڑو کی رقاصہ ہے۔ اس کے بالوں کی بناوٹ بالکل وہی ہے جو کُلّی کی مٹی کی زنانہ مورتیوں کی ہے یعنی اُسی طرح اُس نے بالوں کو بھاری چھلے کی شکل میں سر کے پیچھے گدّی میں باندھا ہوا ہے اور اُسی طرح اُس نے دائیں کلائی میں دو چوڑیاں پہنی ہوئی ہیں اور بائیں بازو کو کلائی سے لے کر کندھے تک چوڑیوں سے بھر رکھا ہے۔ یہ سارے انداز کُلّی تہذیب کے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ قدیم بلوچستان اور اس کے بعد کے سندھ میں مورتیاں ایک جیسی بنتی تھیں، بلکہ یہ ہے کہ لوگوں کی زندگی، عورتوں کے فیشن، سماجی اقدار، بناؤ سنگھار، عورت کا سماجی مقام اور منصب، قدیم زمانے سے ان سب علاقوں میں ایک جیسے تھے۔ شادیاں بھی ایک دوسرے کے علاقے میں یقیناً کرتے ہوں گے۔ اسی لئے کُلّی ثقافت اور کچھ نہیں سوائے اس کے کہ وہ وادیٔ سندھ کی عظیم شہری تہذیب کا پیش خیمہ ہے۔

ایسے ثبوت بھی ملے ہیں کہ میسوپوٹیمیا اور ایران سے بلوچستان، سندھ اور پنجاب کے سامان کا تبادلہ ہوتا تھا اور یہ کہ پاکستانی تاجر سُمیر میں جاکر آباد بھی ہو گئے تھے۔ سُمیر میں ایک جگہ سے برتن پر بیل کی پوجا کی تصویر ملی ہے۔ یہ قدیم پاکستان کی کسی مذہبی رسم کی عکاسی ہے اور ہرگز سُمیری چیز نہیں ہے بلکہ یقیناً بلوچستان سے گئی ہے۔ سمیر کے علاقہ دیالہ میں تل اگراب سے ایک پتھر کا پیالہ ملا ہے جس پر ایک کوہان والے بیل کی تصویر ملی ہے۔ یہ تصویر خالص پاکستانی چیز ہے۔ گو کہ اسے کسی سمیری فنکار نے بنایا ہے لیکن خیال غیر سمیری اور پاکستانی الاصل ہے۔ اسی طرح اُرسے ایک سلنڈر کی شکل کی مُہر ملی ہے۔ سلنڈر نما مُہریں خالص سمیری چیزیں ہیں۔ اس پر جو تصویر ہے وہ پاکستانی بیل کی ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ نہ صرف مغربی ایشیاء سے خیالات کا بہاؤ پاکستان کی طرف تھا بلکہ اس کے برعکس بھی تھا۔ اسی طرح سُوس سے مٹی کی بنی ایک پاکستانی بیل کی مورتی ملی ہے۔

کُلّی ظروف، نال اور نندارہ کے مقامات سے ملنے والے آمری نال ظروف سے ملتے جلتے ہیں۔ برتنوں کی بناوٹ اور ان پر بنی مصوری کی یہ مماثلت پورے وسطی بلوچستان اور مغربی سندھ میں پائی جاتی ہے۔

امری ل اور کُلّی ثقافتوں میں تمام شہر تل کی شکل میں مدفون ملے ہیں۔ ان سب کی لمبائی چوڑائی اونچائی اور شکل و شباہت کم و بیش ایک سی ہے۔ ان میں اکثر و بیشتر کی چوٹی کا طول و عرض بیس سے لے کر تیس فٹ کا ہے۔ رقبہ تقریباً

۲۰۰ گز مربع سے لے کر ۱۵۰×۱۷۵ گز تک ہے۔ اس طرح سے ان مدفون آبادیوں کا کل رقبہ اوسطاً دو ایکڑ کے قریب ہے یا قدرے کم و بیش۔

ان تمام شہروں کی تعمیرات میں عام طور پر پتھر استعمال ہوتا تھا۔ البتہ پتھر کے استعمال میں کاریگری کی مہارت مختلف سطحوں پر نظر آتی ہے۔ کہیں پر تو مٹی کے تھوبے کی دیواریں بنی ہیں جن میں کھردرے بے ڈھب پتھر کے چھوٹے بڑے ٹکڑے بغیر کسی ترتیب کے جما دیئے گئے ہیں۔ کہیں باقاعدہ گھڑ کر مربع شکل کی پتھر کی سلیں بنائی گئی ہیں اور ان کی مٹی کے گارے کے ساتھ دیوار میں چُنائی کی گئی ہے۔ پھر ان کے ردّے جمانے میں جمالیاتی پہلوؤں کا بھی خیال رکھا گیا ہے۔ اکثر شہروں میں یہ پتھر دو دو میل دور سے لائے گئے ہیں۔ بعض دیواروں کی بنیادیں پتھر کی ہیں اور باقیماندہ دیوار کچی اینٹوں سے بنی ہے۔ ان اینٹوں کا سائز ۱۹×۱۰×۳ انچ ہے۔

کُلّی فن تعمیر مضبوطی اور جمالیات دونوں کا اظہار کرتا ہے۔ کُلّی ظروف چاک پر بنے ہیں جن پر بادامی یا سرخ پانی چڑھایا گیا ہے اُس کے اوپر پٹیوں میں مویشیوں یا بکریوں کی تصویریں ہیں۔ جن میں حقیقت کا رنگ گہرا ہے۔ تانبے کے اوزار بنائے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ تانبے لاجورد اور عقیق کے زیورات بنائے اور استعمال کئے جاتے تھے پتھر کی دیوار والے کنویں بنائے جاتے تھے۔ لوگوں کا بڑا پیشہ زراعت تھا جس کے لئے پانی کو کنٹرول کیا جاتا تھا ان لوگوں کی زراعت خاصی ترقی یافتہ تھی۔ مُردوں کو جلانے کا رواج زیادہ تھا اور دفنانے کا نسبتاً کم۔ کُلّی ثقافت کا نمائندہ قبرستان میہی سے ملا ہے جس میں ایک طرف رہائشی آبادی ہے اور قریب ہی شمشان اور قبرستان ہے یہاں سے ہی تانبے کے اوزار، مٹکے اور مٹی کی بنی عورتوں کی مورتیاں اور پرندوں اور جانوروں کی مورتیاں ملی ہیں۔ کُلّی میں آرل سٹائن نے جو کھدائی کروائی تھی اُس میں پتھر کی دیوار سے بنی ایک بڑی عمارت کا حصہ ملا ہے جو یا تو مذہبی عبادت گاہ تھی یا پھر شاہی محل۔ یہ عمارت زراعت کے نہایت ترقی یافتہ ہونے کا ثبوت ہے۔ زائد پیداوار ہونے کے نتیجے میں دیگر علوم و فنون کی ترقی بھی اسی سے ثابت ہے۔

کُلّی عہد ثقافت کے لوگ اپنا سامان ــــــ زرعی اجناس اور مصنوعات بحر عرب اور خلیج فارس کو عبور کر کے سومیر (عراق) تک پہنچتے جاتے تھے۔ دولت کی فراوانی تھی اور لوگوں کا ذوقِ جمالیات بہت ترقی یافتہ تھا جو ان کی جملہ مادی تخلیقات میں جھلکتا ہے۔

ژوب ثقافت

شمالی بلوچستان میں دریائے ژوب کی وادی میں کوئٹہ کے قریب اور درہ بولان میں کئی تل ایسے ملے ہیں جن میں انسانی بستیاں مدفون پائی گئی ہیں۔ ان کی تعداد نسبتاً کم ہے لیکن عمومی طور پر باقیماندہ بلوچستان (جنوب) اور سندھ کی بستیوں سے ملتی جلتی ہیں، البتہ ان میں کچھ ایسی منفرد خصوصیات ضرور ہیں۔ جن کی بنا پر ان کا ثقافتی نقشہ وادی سندھ سے زیادہ ایران کے قریب نظر آتا ہے۔ ان کا دائرہ اثر دریائے نل کے دہانے تک جاتا ہے اس کا زمانہ چار ہزار سے تین ہزار قبل مسیح کے لگ بھگ ہے۔

رانا غُنڈئی

ژوب ثقافت کی نمایاں ترین بستیاں رانا غُنڈئی، پیریانو غنڈئی اور مغل غنڈئی ہیں۔ ان میں رانا غنڈئی سب سے اہم ہے۔ اس کی مدد سے ژوب ثقافت کی زمانی ترتیب بھی آسانی سے قائم کی جا سکتی ہے۔ رانا غنڈئی لورالائی کے قریب ایک چالیس فٹ اونچا تل ہے۔ اس بستی میں اوپر تلے آبادی کے پانچ مرحلے ملے ہیں ان کے علاوہ چار ضمنی مرحلے بھی قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ اس طرح یہ دفینہ اوپر تلے نو شہروں کو اپنے دامن میں چھپائے ہوئے ہے۔ ان نو آبادیوں کی جو زمانی ترتیب بنتی ہے وہی پورے علاقے کی تمام آبادیوں کی سمجھنی چاہیے۔ اس کی سب سے نچلی سطح چودہ فٹ موٹی ہے۔ اس میں مکانات کی دیواریں یا اینٹیں وغیرہ تو نہیں ملیں جو شاید کھوبلے کی ہوں گی اور عام مٹی میں ضم ہو گئیں۔ البتہ اس میں جگہ جگہ راکھ ملی ہے جس کا مطلب ہے کم از کم یہاں نیم خانہ بدوش لوگ گاہے لگاہے آکر ٹھہرتے ہوں گے اور ان کے گھر تنکوں کی جھگیوں (کُلّیوں) پر مشتمل ہوتے ہوں یا کسی طرح کے خیمے یا پکھیاں ہوں۔ کچھ مٹی کے برتن بھی ملے ہیں جو سادہ اور بغیر کسی نقش و نگار کے ہیں۔ صرف ایک ٹکڑے پر بھدی سی چوکور شکل بنی ہے۔ یہ برتن چاک پر نہیں بنے بلکہ ہاتھ سے بنے ہیں۔ ہاتھ سے بنے برتن عورتوں کے بنائے ہوتے تھے اور عموماً قدیم تر زمانے کی نشاندہی کرتے ہیں جب کہ چاک پر بنے برتن مردوں کے بنائے ہوتے ہیں۔ عموماً ہاتھ کے برتن قدیم ہیں اور چاک بنے موخر۔ چاک بھی دو قسم کے رہے ہیں۔ سست چاک جو قدیم ہے اور تیز رفتار سے گھومنے والا چاک جو بعد کی ایجاد ہے۔ ہاتھ کے بنے برتنوں کا مختلف شہروں سے دستیاب ہونے کا مطلب یہ

ہے کہ پاکستان میں پہلے مادر نسبی سماج تھا پھر پدر نسبی سماج بنا۔ یہ علیحدہ بحث ہے کہ کبھی مادرسری سماج یہاں رہا یا نہیں (مادر نسبی سماج کا مطلب ہے ایسا معاشرہ جہاں ماں خاندان کی سربراہ ہے اور جہاں حسب نسب ماں سے گنا جاتا ہے۔ اگر کوئی خاندان یا خاندان سے ملتا جلتا گروہ ہے تو اس کا شجرۂ نسب ماں سے چلایا جاتا ہے۔ مادرسری کا مطلب ہے سماجی یا سیاسی اقتدار ماں کے پاس ہے) میرا خیال ہے کہ مادرسری سماج بھی پاکستان میں بعض علاقوں اور بعض قبیلوں میں رہا ہے۔ کیونکہ جب آریہ آئے تو بعض جگہ اُن کی لڑائیاں ایسی افواج سے بھی ہوئیں جو عورتوں پر مشتمل تھیں مثلاً رگ وید ۵ : ۳۰ میں آریاؤں کے دیوتا اِندر کی سلسلہ کوہستانِ نمک پنجاب (غالباً خوشاب اور میانوالی کے درمیانی علاقے) کے راجہ نموچی سے لڑائی کا حال بیان کیا گیا ہے۔ پہلے تو اندر نے نموچی کے ساتھ امن کا معاہدہ کیا۔ پھر کسی طرح دھوکے سے اُس کا سر قلم کر دیا۔ نموچی دو دریاؤں کا مالک تھا (سندھ اور جہلم ؟) اور اس کی فوج عورتوں پر مشتمل تھی جس پر اندر ہنستا تھا۔[۱۱]

بہرحال رانا غنڈئی کی سب سے نچلی بستی میں پتھر کے چاقو بھی ملے ہیں (لیکن پتھر کی درانتی نہیں ملی) ہڈی کی دو آنیاں اور ایک ناکے والی سُوئی بھی ملی ہے۔ جانوروں کی بے شمار ہڈیاں بھی پڑی ملی ہیں جن کی مدد سے اُن لوگوں کے پالتو جانوروں کی فہرست تیار کی جا سکتی ہے۔ ان میں کوہان والا بیل، پالتو بھیڑ، گدھا اور پالتو گھوڑا[۱۲] شامل ہیں گھوڑے کے دانت بھی ملے ہیں۔ یہ چیز سب سے حیران کن ہے کیونکہ عام مؤرخین نے ہمیشہ یہ تاثر دیا ہے کہ قدیم پاک و ہند میں گھوڑا پالتو نہ تھا اور یہ کہ یہ آریاؤں کے ساتھ اس سماج کا حصّہ بنا ہے۔ قدیم ترین رانا غنڈئی میں گھوڑے کا پالتو ہونا (... ۳م ق م) اس بات کا ثبوت ہے کہ گھڑ سوار خانہ بدوش گروہ اس دیس کے قدیم باشندوں میں شامل ہیں۔

رانا غنڈائی کے دوسرے مرحلے میں قدیم شہر کے ملبے پر نیا شہر بسایا جاتا ہے۔ مکانوں کی دیواروں کی بنیاد میں گول پتھروں کی بھرائی کی گئی ہے۔ اُن کے ظروف چاک پر بنے ہیں اور نہایت اعلیٰ مصوّری کے نمونے پیش کرتے ہیں۔ ان میں کوہان والے بیل اور کالے ہرن کی خوبصورت مسلوب تصویریں بنی ہیں۔ برتنوں کا رنگ کہیں گلابی ہے کہیں زرد اور کہیں مٹی کا قدرتی رنگ ہے۔ اس پر یہ تصویریں کالے رنگ سے بنائی گئی ہیں اور نہایت اعلیٰ درجے کی فنی مہارت کو ظاہر کرتی ہیں۔ ایسی ہی بیل کی تصویریں وادی ژوب کے بعض دوسرے مقامات سے بھی ملی ہیں۔ مثلاً سُر جنگل سے۔

رانا غنڈئی کے برتنوں کی بناوٹ نہایت نفیس اور عمدہ ہے۔ ان میں خوبصورت پیالے خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ان میں پائدان والے بھی ہیں اور سادہ چھلّے دار پیندے والے بھی ہیں۔ یہ دوسرا مرحلہ زیادہ طویل وقت پر محیط نظر نہیں آتا۔ عمارتوں کی سطح صرف ایک ہے اور پھر بس۔ لگتا ہے کہ لوگ جیسے اس بستی کو چھوڑ گئے ہوں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نیم

اشتراکی لوگ تھے۔ جو مکان بنا کر تو رہتے تھے لیکن ان میں مکانوں کی ملکیت کا تصور زیادہ پختہ نہ تھا۔ جب ضرورت پڑی مکان خالی چھوڑ کر کہیں اور چلے گئے۔ آگے کہیں اور خالی گھر اُن کو مل جاتے ہوں گے یا وہ نئے گھر بنا لیتے ہوں گے یا شاملات جگہوں اور ٹیلوں میں رہ لیتے ہوں گے۔ یہ نیم خانہ بدوش نیم آباد لوگ نیم اشتراکی بھی ضرور ہوں گے۔

رانا غنڈئی کا تیسرا مرحلہ طویل ہے اور اس میں اوپر تلے مکانات کی تین سطحیں ملتی ہیں۔ اس طرح یہ تین ضمنی مرحلوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ یہ تیسرا مرحلہ دوسرے مرحلے کی مادّی ثقافت کی ترقی یافتہ شکل پر مشتمل ہے۔ برتنوں کی شکلیں بھی پرانے اسالیب کو مبالغہ دیتی ہیں مثلاً پائدان والا پیالہ اب زیادہ اونچا اور زیادہ چوڑا ہو جاتا ہے۔ پیندے والا پیالہ گلدان یا صراحی نما شکل اختیار کر لیتا ہے اور ان پر مصوری زیادہ نفیس اور آراستہ ہو جاتی ہے۔ اب اس میں کالے کے ساتھ لال رنگ بھی شامل ہو جاتا ہے۔ ان میں لال اور کالے خانے بھی نظر آتے ہیں۔ یہ مرحلہ امری تل سے فنّی اسالیب میں ملتا جلتا بھی ہے اور ان کا ہمعصر بھی ہے۔ اگر دوسرے مرحلے کی مصوری کو گرینڈ سٹائل سے موسوم کیا جائے تو تیسرے مرحلے کو خوبصورت اسلوب کے نام سے پکارا جا سکتا ہے۔ اگر پہلا جلال کا مظہر ہے تو دوسرا جمال کا۔ تیسرے مرحلے کا آخری (تیسرا) حصّہ کچھ ایسے آثار کا حامل ہے جس سے نظر آتا ہے کہ بستی پر حملہ کر کے اسے تباہ و برباد کیا گیا ہے اور جلایا گیا ہے (وہی اندرونی طبقاتی جنگیں جو قبائلی شکلوں میں ظاہر ہوتی رہی ہیں)

ژوب ثقافت کے دوسرے تل جو کھودے گئے ہیں اُن سب کا طول و عرض اور گہرائی بھی تقریباً اتنی ہی ہے۔ جو رانا غنڈئی کی ہے مثلاً پیریانو غنڈئی کی مدفون بستی رانا غنڈئی کے تیسرے مرحلے کے آخری زمانے کی ہمعصر ہے۔ اسی طرح تل بھی رانا غنڈئی کے تیسرے مرحلے کے آخری زمانے کی ہمعصر ہے۔

ژوب ثقافت کا سب سے چھوٹا تل غالباً سرجنگل ہے۔ جس کا قطر چالیس گز ہے اور جو سولہ فٹ اونچا ہے اسی طرح دابر کوٹ اس ثقافت کا سب سے بڑا تل ہے۔ اس کا قطر پانچ سو گز ہے اور اونچائی ۱۱۳ فٹ ہے۔ اس کا قدیم ترین زمانہ ... ۵ ق م کا ہے اور آخری سطح وادی سندھ کی تہذیب کو پیش کرتی ہے۔ بلکہ آخری آبادی میں ایک بدھ عمارت بھی ہے۔ اس جگہ کا حد سے بڑھا ہوا سائز بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہاں طویل عرصہ تک آبادی رہی ہے ایک بستی کی تباہی کے بعد اُس کے ملبے پر دوسری بستی بنتی رہی ہے۔ اس کا آخری زمانہ ۲۵۰۰ ق م کا ہے۔ اس کے بعد یہ بستی ہمیشہ کے لئے ویران ہو گئی۔

رانا غنڈئی کے تیسرے مرحلے میں ۱۱ × ۱۳ فٹ کے کمرے اور ۵ × ۵ فٹ کے چھوٹے کمرے ملے ہیں۔ ہو سکتا ہے ۵ × ۵ فٹ کے تو رہائشی کمرے ہی ہوں اور ۱۱ × ۱۳ فٹ کا حصہ صحن ہو۔ ان کی دیواریں بہت موٹی ہیں۔ مغل غنڈئی میں

شہر کی حفاظتی فصیل کے بھی آثار ملے ہیں۔ ان تمام تعمیرات کی بنیادوں میں بڑے بڑے گول پتھر استعمال کئے گئے ہیں۔ اور دیواریں کچی اینٹوں کی بنی ہیں۔ ان اینٹوں کا سائز اس طرح ہے :

نال = ۱۲ × ۱۲ × ۷ ۱/۲ انچ

۲۴ × ۹ × ۳ ۳/۴ انچ

راناغنڈئی = ۱۳ × ۶ تا ۸ × ۲ ۱/۲ انچ

پیریانوغنڈئی = ۱۴ × ۹ × ۲ انچ

دابرکوٹ = ۲۲ × ۱۶ × ۴ انچ

نندارہ کی اینٹیں بھی نل کی بڑی اینٹوں کے برابر ہیں۔ نل کے بعض کمروں میں سنگریزوں یا کنکروں سے جو آج کل کے ماربل چپس کی طرح ہیں، گارے میں گوندھ کر فرش بنائے گئے ہیں۔ بعض کمروں کی چھت میں لکڑی کے جلے ہوئے شہتیروں کا ثبوت بھی ملا ہے۔ سوہر دمب میں جو مٹی ملی ہے اُس کا رنگ لال ہے۔ جس کا مطلب ہے یہ شہر بھی جلایا گیا تھا۔ سوہر کا مطلب لال ہے (سوہر دمب: لال ٹیلہ) سوہر دمب کے گھروں میں جو جلے یا جھلسے ہوئے شہتیر ملے ہیں اُن کا سائز ۹" × ۵ ۱/۲" × ۳" — ۹" ہے۔ یہ چھوٹے چھوٹے کمروں کی چھتوں میں استعمال کئے گئے ہیں۔

برتن

سُر جنگل سے کھلے منہ کے پیالے ملے ہیں جن کے نیچے پتلا لمبا مگر چوڑے پیندے والا پائدان ہے۔ پیالوں کے اندر کوہان والے جانوروں کی تجریدی شکلوں کی ڈرائنگ کی گئی ہے۔ ان کی ٹانگیں حد سے زیادہ لمبی ہیں اور دُم اُن ٹانگوں کے نصف تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔ سر جنگل میں ایک ہی رنگت کے دو رنگوں میں مصوری کی گئی ہے زیادہ تر ہلکے سرخ رنگ کی زمین پر گہرے سرخ رنگ میں تصویریں بنائی گئی ہیں۔ جو ان کی دلآویزی میں بہت ہی اضافہ کر دیتی ہے۔

پیریانوغنڈئی سے ملنے والے برتنوں میں چھوٹا سا جام یا بوتل زیادہ عام ہے۔ اس کا بھی پائدان اور پیندا ہے ان پر لال پانی چڑھانے کے بعد کالے رنگ سے مصوری کی گئی ہے۔ یہ برتن نل کے مقام (سوہر دمب) سے ملنے والے برتنوں سے مماثل ہیں۔ کچھ برتنوں کے ٹکڑے یہاں سے ایسے بھی ملے ہیں۔ جن پر جانوروں کی حقیقت پسندانہ تصویریں بنائی گئی ہیں۔ ایک برتن پر بیل بنا ہے۔ ایک پر ہرن۔ ایک پر دو مچھلیاں۔ اکثر برتنوں پر ہندسی شکلیں بنی ہیں۔

مورتیاں

ژوب ثقافت سے کلی کی طرح متعدد مٹی کی مورتیاں بھی ملی ہیں۔ ان میں جانوروں کی مورتیاں بھی ہیں اور عورتوں کی بھی۔ یہ جن جگہوں سے ملی ہیں ان میں سر جنگل، پیریانو غنڈئی، مغل غنڈئی، کودانی اور دابر کوٹ شامل ہیں۔ ان مورتیوں کا زمانہ رانا غنڈئی کے تیسرے مرحلے کا زمانہ ہے۔ تقریباً ۳۵۰۰ ق م یا اس سے بھی قبل کا زمانہ۔ جانوروں میں کوہان والے بیلوں کی مورتیاں ہیں اور ایک غالباً گھوڑے کی بھی ہے۔ اس زمانے میں گھوڑا مقامی لوگوں کے استعمال میں تھا۔ اس بات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ رانا غنڈئی کے سب سے قدیم یعنی پہلے مرحلے سے گھوڑے کے دانت ملے ہیں۔ لہٰذا اس مفروضے میں ترمیم کرنے کی ضرورت ہے کہ گھوڑا یہاں آریوں کے ساتھ آیا اور اس سے پہلے اس علاقے کے لوگ گھوڑا استعمال نہ کرتے تھے

عورتوں کی مورتیاں اس دور کی زندگی پہ زبردست روشنی ڈالتی ہیں۔ یہ ساری کی ساری ناف سے اوپر تک کی مورتیاں ہیں۔ جن میں بعض کے نچلے حصے ٹوٹ چکے ہیں اور جن کے سالم ہیں وہ ناف کے نیچے ایک پائدان پر ختم ہو جاتی ہیں۔ گویا یہ ادھ مورتیاں (BUSTS) ہیں۔ ان عورتوں نے طرح طرح کے زیور پہن رکھے ہیں۔ مختلف شکلوں کے اور ایک سے زیادہ گلو بند، سر پر انہوں نے دوپٹے اوڑھ رکھے ہیں۔ اکا دکا مورتیوں کے سر پر چادر کا احساس ہوتا ہے۔ ان کی آنکھوں کے دیدے گول اور ابھرے ہوئے ہیں۔ ناک ستواں اور نوک دار ہے۔ چھوٹا سا منہ اور پتلے ہونٹ، ابھری ہوئی چھاتیاں جو تنی ہوئی ہیں۔ مگر بحیثیت مجموعی ان کی شکلیں ڈراؤنی اور بھیانک ہیں۔ یہ کلی ثقافت سے کئی باتوں میں ملتی ہیں۔ ماہرین اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ ژوب مورتیاں کھلونے ہرگز نہیں ہیں بلکہ یہ دیوی ماں کے مجسمے ہیں۔ اس دیوی ماں کی جو تخلیق کی علامت بھی ہے اور مرے ہوئے لوگوں کی حفاظت کی بھی۔ کیونکہ جس طرح بیج مٹی میں دفن ہو کر دیوی ماں کی حفاظت چاہتا ہے تاکہ زمین کی کوکھ سے پھوٹ سکے اور دوبارہ پھلے پھولے اسی طرح مُردے کو بھی حفاظت کی ضرورت ہے تاکہ دوبارہ جی اٹھے۔ تخلیق کی کچھ اور علامتیں بھی ملی ہیں مغل غنڈئی سے پتھر میں کندہ ایک عضو تناسل ملا ہے۔ پیریانو غنڈئی سے ایک زنانہ مورتی ملی ہے جس کی شرمگاہیں اور رانیں بڑے مبالغے سے بنائی گئی ہیں۔ زرخیزی کی علامت کے طور پہ وادیٔ سندھ کی تہذیب میں بھی اسی طرح کی مورتیاں بنائی جاتی ہیں۔

حجری دور میں جب پہلے پہل ننگے سر پہ دوپٹہ آیا تو وہ عظمت اور سربلندی کی علامت کے طور پر آیا۔ پہلے یہ زنانہ مورتیوں کے سروں پر نظر آتا ہے جب کہ سماج میں عورت کی بالادستی تھی۔ اسی لئے دیوی ماں پہلے نمودار ہوتی ہے

اور دیوتا یا اُس کا پروہت بعد میں آتا ہے یہ دیوی ماں کا دوپٹہ بعد میں موہنجو دڑو کے پروہت کی اجرک بن جاتا ہے یہ عورت سے مرد کی طرف سماجی اقتدار کی منتقلی کی ایک نہایت دلچسپ علامت ہے۔ مگر یہ انتقالِ اقتدار یک بیک نہیں ہوا بلکہ طویل سماجی عمل اور دورانیئے کے دوران ہوا۔ یہ "انقلاب" ایک ارتقائی عمل سے ہو کر گزرا ہے جیساکہ ہر سماجی انقلاب کا ایک ارتقائی عمل ـــــ آگے بڑھنے اور پیچھے ہٹنے کا عمل ـــــ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہڑپہ موہنجودڑو دور میں بھی کہیں کہیں زنانہ اقتدار باقی تھا۔ سماجی سطح پر تو شاید پورے پاکستانی علاقے نہیں اور سیاسی سطح پر کہیں کہیں محدود جگہوں میں۔

پتھر کے اوزار

پیریانو غنڈئی، سُر جنگل اور دابر کوٹ سے کچھ پتھر کے اوزار ملے ہیں مثلاً نیزے کی انی، کچھ نوکدار برچھے۔ یا بھالے کے پھل۔ پیریانو غنڈئی سے پتھر سے تراشے ہوئے برتن بھی ملے ہیں۔ دابر کوٹ اور مغل غنڈئی سے لاجورد اور یشب کے منکے بھی ملے ہیں۔ ہڈی سے بنے گول منکے، چوڑیاں، سوئیاں اور نگینہ نما منکے بھی ان شہروں سے ملے ہیں۔ دھات ان جگہوں سے کم ملی ہے اور جو ملی ہے وہ بعد کے زمانے کی تسلیم کی جاتی ہے۔ جب ہڑپہ تہذیب ان سب علاقوں پر حاوی ہو چکی تھی۔ دھات کی چیزوں میں تانبے کی سلاخ، انگوٹھی، پیالہ وغیرہ ملے ہیں۔ دابر کوٹ سے سونے کا بنا ناک کا ایک کیل بھی ملا ہے اور ایک سونے کی پتری کا ٹکڑا بھی۔ یہ سب وادیِ سندھ کے دور ہیں۔ دو چوکور مُہریں بھی ملی ہیں جن میں سے ایک پتھر کی بنی ہے اور دوسری کسی نامعلوم شئے کی کیونکہ اصل مہر محفوظ نہیں رہ سکی اور ڈھونڈنے والے ماہر نے اس پر تفصیلی تبصرہ قلمبند نہیں کیا صرف اپنے قلم سے اس کی شکل بنادی یہ دونوں بھی تہذیبِ سندھ کے دور سے تعلق رکھتی ہیں۔

قبریں

سُر جنگل سے تقریباً ساٹھ ستر گز کے فاصلے پر پتھروں سے بنی کوئی بیس چھوٹی چھوٹی قبریں ملی ہیں ان میں جلی ہوئی لاشیں مدفون ہیں جن میں فقط جلی ہوئی ہڈیاں ہی رہ گئی ہیں۔ ایک جگہ ایک پتھر کا چاقو اور ایک جگہ ایک برتن کا ٹکڑا بھی پڑا ملا ہے۔ پیریانو غنڈئی میں ایسی ہی جلی ہوئی ہڈیاں برتنوں میں رکھ کر دفن کی گئی ہیں اور ایک قبر ایک کمرے کے اندر فرش میں کھود کر بنائی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اُن لوگوں کے لئے قابلِ احترام ہستی

کا مزار ہے۔ ایک قبر ایک دیوار کے قریب ہے جس میں بڑے برتن ہیں تو جلی ہوئی ہڈیاں اور اُس کے اردگرد چھوٹے چھوٹے کئی برتن رکھ دیئے گئے ہیں۔ رانا غنڈئی سطح دوم کا زمانہ تقریباً ۔۔ ہم ق م کا ہے جو کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب سے خاصا پرانا ہے۔ رانا غنڈئی سطح سوم کا زمانہ بعد کا ہے اور یہ وادیٔ سندھ کے دور میں آکر مل جاتا ہوگا۔

سوہر دمب (نال) کی راکھ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس بستی کو جلایا گیا ہوگا۔ پگٹ کا خیال ہے کہ مغرب سے حملہ ہوا ہوگا اور اس کے نتیجے میں آبادی کم ہوگئی ہوگی۔ نئے دور کے ظروف کی کاریگری کا فنی معیار گھٹیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مقامی جنگیں جن میں ایک طرف دستکار اور دوسری طرف چرواہے اور کاشتکار قبائل تھے غیر طبقاتی سماج میں جہاں دستکاروں کو تنظیم حاصل تھی مسلسل زائد پیداوار جنم لے رہی تھی۔ زائد پیداوار زرعی بھی تھی اور صنعتی بھی۔ اس زائد پیداوار پر قبضہ کرنے کے لئے ایک ایسے نظام کا ظہور میں آنا ضروری تھا جو طبقات کی اونچ نیچ قائم کرکے اُسے منظم اور مستحکم کردے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعد میں یہ اونچ نیچ ذات پات کی صورت میں قائم ہوئی۔ جس میں زور آور اور بالادست قبیلوں نے اونچی ذاتوں کی شکل اختیار کی اور انہوں نے مذہب اور جنگجوئی (فوج پولیس ـــــ کشتری) کو پیشہ بنایا اور دستکاروں کو شرفِ انسانیت سے خارج کرکے شودر یا غلام بنایا۔ یہ شودر کسی فردِ واحد یا ایک خاندان کی ملکیت نہ ہوتے تھے بلکہ اونچی ذاتوں کے تمام لوگ کے مشترکہ غلام تھے۔ ان پر یقیناً مالکوں کو سزائے موت دینے کا حق بھی حاصل تھا۔ بار بار ان بستیوں کی تباہی۔ ظروف سازی کے معیار میں اچانک انحطاط یا اچانک ترقی غلاموں اور مالکوں ـــــ نیچ لوگوں اور اونچے لوگوں کی انہیں طبقاتی لڑائیوں کا نتیجہ ہوتی تھی۔ اس اندرونی طبقاتی کشمکش کے اندر مداخلت کرنے والے وہ مغربی ایشیاء کے لوگ بھی ہوتے تھے جو کبھی پُرامن قافلوں کی شکل میں اور کبھی حملہ آوروں کی شکل میں آتے تھے۔ جن کے آکر یہاں رچ بس جانے کے لئے اندرونی تضادات ایک موافق ماحول فراہم کرتے تھے۔

پگٹ کا یہ بھی خیال ہے کہ کوئٹہ، آمری نال، کُلّی اور ژوب ثقافتوں کی انفرادی خصوصیات یہ ثابت کرتی ہیں کہ یہ سب چھوٹی چھوٹی کسان سلطنتیں تھیں[۳۱]۔ ان میں جو مماثلتیں ہیں وہ کسانوں کی مشترکہ مادّی ضرورتوں کا نتیجہ ہیں جو اُن کو باہمی ربط ضبط پر مجبور رکھتی ہوں گی۔ لیکن یہ ایک واحد مشترکہ اور مرتکز سلطنت کا نتیجہ نہیں۔ اگر ایسی کوئی مرکزی سلطنت ہوتی تو ان کے صنعتی اور سماجی معیاروں میں زیادہ یکسانیت ہوتی۔

پگٹ کا یہ خیال درست ہو سکتا ہے۔ لیکن اصل مسئلہ یہ نہیں کہ مرکزی سلطنت تھی یا نہیں تھی۔ اصل سوال یہ ہے کہ ان تمام علاقوں میں سماجی ارتقاء کی رفتار اور اس کی نوعیت ایک جیسی تھی یا نہیں اس کا جواب یقیناً اثبات میں ہے۔ ان تمام علاقوں میں ان چار ہزار سالوں میں (چھ ہزار سال ق م تا دو ہزار سال ق م) سماج اشتراکی مرحلے سے

نکل کر غلام داری نظام میں داخل ہو رہا تھا۔ ان تمام علاقوں میں آخر میں ذات پات کی شکل میں ڈھلتا ہوا غلام داری سماج ظہور میں آیا جہاں اونچی ذات والے سارے سماج کی زائد پیداوار ایک غیر مرتکز لیکن نہایت مضبوط اور منظم استحصالی نظام کے ذریعے سمیٹ لیتے تھے۔ ان غلاموں اور غلام مالکان کی مسلسل آپس میں جنگیں ہوتی رہتی تھیں یہ جنگیں قبائلی شکل اختیار کرتی تھیں اور نتیجتہً بالادست طبقات کی شکست کے باوجود بھی ذات پات کے نظام کو مزید پختہ کرتی تھیں۔ اس ساری کشمکش میں شروع کے زمانوں میں دستکار طبقات کو بالادستی حاصل تھی جب کہ آخر میں زراعت پیشہ طبقات کو بالادستی حاصل ہوئی۔ اس کے بعد جب استحصال مزید گہرا ہوا تو مذہبی پیشواؤں اور جنگجو قبائل (اور ڈاکوؤں) نے سماج کی چوٹی پر اپنا قبضہ مستحکم کیا۔

یہ سارا عرصہ مادر نسبی سماج سے مادر سری اور پھر پدر سری سماج میں ڈھلنے کا عرصہ بھی ہے۔

یہ چھوٹی چھوٹی کسان معیشت کی سلطنتیں اپنی جغراف معاشی (جیوا کنامک) ضرورتوں کے تحت آپس میں مل کر ایک معاشی اور لہٰذا تہذیبی وحدت کی تشکیل بھی کر رہی تھیں۔ اس چیز کے ارتقاء کا نقطۂ عروج وادیٔ سندھ کی وہ وسیع و عریض شہری سلطنت ہے جس کے دو دار الحکومت ہڑپہ اور موہنجو دڑو میں تھے۔ یہ پرانا پاکستان تھا۔

پنجاب، سندھ اور سرحد میں گدروشی ثقافت

کسان معیشت کی یہ پرانی سلطنتیں پہلے صرف بلوچستان تک محدود سمجھی جاتی تھیں۔ لیکن جدید ترین کھدائیوں سے جدید حجری دور کی ان بستیوں کے آثار سندھ، پورے پنجاب اور صوبہ سرحد میں بھی متعدد مقامات سے نکالے گئے ہیں۔ خاص طور پر صوبہ سرحد میں وادی گومل میں گوملہ، ہٹھالہ، رحمان ڈھیری اور کرم شاہ میں اور پنجاب میں موسیٰ خیل لبہ، جھنگ، پنڈ نوشہری، کھنڈا، جلیل پور، ہڑپہ اور بھوت میں۔ اسی طرح سندھ میں کئی جگہ پر ملے ہیں خاص کر کوٹ ڈیجی کے مقام پر۔

یہاں پنجاب اور سندھ کے ایک ایک نمائندہ مقام کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

سرائے کھولا

سرائے کھولا کی مدفون بستی قدیم ٹیکسلا (بھڑ ڈھیری) سے ڈیڑھ میل دور جنوب اور مغرب میں واقع ہے یہ

قومی شاہراہ (جی ٹی روڈ) کے "کالا نالا پُل" سے ½ ۲ فرلانگ کے فاصلے پر ہے. اس تل یا دمب یا ڈھیری کی پیمائش شمالاً ۲۰۰ فٹ اور شرقاً غرباً ۱۰۰ فٹ ہے. اس کی کھدائی میں چار واضح زمانوں کا تعین کیا گیا ہے۔

پہلا زمانہ: پہلے زمانے کے لوگ رگڑائی شدہ حجری کلہاڑیاں، ناقص عقیق کے چاقو، اور انتہائی چمکیلی پالش والے مٹی کے برتن بناتے تھے۔ جن کا رنگ گہرا سرخ ہوتا تھا اس کے علاوہ پتھر کے چھلکا اوزار اور کھُرچنے اور ہڈی کی نوکیں بھی ملی ہیں. اس زمانے کے برتن سب کے سب ہاتھ کے بنے ہیں اور ان کے پیندوں پر چٹائی کے نشانات ہیں یا تو یہ چٹائی پر رکھ کر بناتے تھے یا کہیں اور بنا کر چٹائی پر سوکھنے کے لئے رکھ دیتے تھے ان پر جو پالش کی گئی ہے وہ بعض برتنوں میں تو اندر اور باہر دونوں سطحوں پر کی گئی ہے اور بعض میں صرف خارجی سطح پر ہے۔ ڈاکٹر رفیق مغل نے ان کی مماثلت انجیرہ اوّل دوم، کلی گل محمد دوم سوم اور پیریانو غنڈئی کے دور اوّل کے ٹوکری ظروف سے کی ہے۔[18] محمد عبد الحلیم نے اس بستی کا زمانہ ۳۱۰۰ ق م سے لے کر ۳۰۰۰ ق م تک متعین کیا ہے۔[19] بلوچستان کی جدید حجری ثقافتوں سے پنجاب کی اس جدید حجری ثقافت کی مماثلت قائم کرنے کی بنیاد برتنوں پر وہ مخصوص چمکیلی پالش چڑھانے کی تکنیک ہے جو ایک ہی زمانے میں قدیم پاکستان کے ان علاقوں میں مروّج رہی ہے۔

دوسرا زمانہ: اس زمانے میں حجری کلہاڑیاں، چاقو، کھُرچنے، ہڈی کی نوکیں، پتھر کے منکے اور ان کے علاوہ بعض تانبے کی چیزیں بھی ملی ہیں. مٹی کی انسانی مورتیاں، مٹی کی چوڑیاں، کنگن اور پالش شدہ برتن ملے ہیں جو کوٹ ڈی جی کے ظروف سے مماثل ہیں. اس زمانے میں پتھر کے بنے مکانوں کے بھی آثار نظر آتے ہیں۔ ثقافتی طور پر یہ زمانہ بالکل کوٹ ڈی جی ثقافت کا ہمعصر ہے. اس زمانے کے برتنوں کی ساخت اور رنگ سازی کی تکنیک پہلے زمانے سے یکسر مختلف ہے اور کوٹ ڈی جی سے مماثل ہے۔ عموماً ماہرین کا خیال ہے کہ سرائے کھولا کے دوسرے زمانے کے لوگ کسی دوسری جگہ سے آئے تھے اور انتہائی زیادہ ترقی یافتہ تھے۔

اس زمانے کے ظروف چاک پر بنے ہیں۔ آگ میں اچھی طرح پکائے گئے ہیں ان میں زیادہ تر گول گھڑے ہیں جن کے دہانے باہر کو مڑے ہیں اور ان پر ڈھکنے رکھنے کو جگہ بنی ہے. اس کی مماثلت چونکہ کوٹ ڈی جی اور کلی گل محمد دوم سے ہے. لہٰذا اس کا زمانہ کہیں ۲۸۰۰ ق م یا ۲۷۰۰ ق م میں شروع ہوا ہوگا اور ۲۴۰۰ ق م تک رہا ہوگا. ۲۴۰۰ ق م وہ زمانہ ہے جب وادی سندھ کی تہذیب اپنے پختہ دور میں داخل ہو جاتی ہے۔

تیسرا زمانہ: یہ وہ زمانہ ہے جب لوگ لوہا استعمال کرتے تھے۔ اس دور کے ایک باقاعدہ قبرستان کو کھولا گیا ہے اس میں جو اشیاء ملی ہیں اُن میں خاص طور پر قابلِ ذکر لوہے کے دو چھلے، ایک لوہے کی سلاخ اور ایک لوہے کا گلوبند ہے جس میں چھوٹے چھوٹے ٹکیہ جیسے مٹی کے گول منکے پروئے گئے ہیں۔ اس گلوبند کے دونوں سرے اس طرح سے گُنڈی بنا ہے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں باریک دھاگا باندھا جاتا ہوگا۔ اس زمانے کی سب سے عجیب و غریب چیز قبروں کا رُخ ہے جو شرقاً غرباً ہے۔ اس پر مزید تعجب خیز یہ بات ہے کہ تقریباً تمام قبروں میں سر مشرق کی طرف ہے اور پاؤں مغرب کی طرف۔ صرف ایک لاش اس کے اُلٹ رُخ دفن کی گئی ہے۔ اس کے برعکس قدیم ادوار میں پورے پاکستان میں قبریں شمالاً جنوباً ہوتی تھیں اور مردے کا چہرہ ہمیشہ مغرب کی طرف ہوتا تھا۔ سرائے کھولا کے اس قبرستان کی یہ استثنائی صورتِ حال ماہرین کے لئے معمہ بنی ہوئی ہے۔ بہرحال اس کا زمانہ تقریباً ۱۰۰۰ ق م کا ہے۔

چوتھا زمانہ: یہ زمانہ ۷۰۰ء تا ۸۰۰ء کا ہے لہٰذا یہاں موضوع سے خارج ہے۔

سرائے کھولا کی قدیم ترین ثقافت تقریباً ۰۰۰ق م پرانی ہے اور اس کے چین سے تعلقات کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ اس کا زمانہ اوّل جدید حجری دور کی یادگار ہے۔ دوسرے زمانے کی ثقافت ایسی ہے کہ جو پورے پنجاب سندھ، بلوچستان اور سرحد میں دور دور تک پھیلی ہوئی ہے۔

کوٹ ڈی جی

کوٹ ڈی جی کے آثار قدیمہ قومی شاہراہ کے کنارے خیرپور شہر سے جنوب کی طرف پندرہ میل کے فاصلے پر واقع ہیں۔ ایک چٹان پر واقع شرقاً غرباً چھ سو فٹ لمبی اور شمالاً جنوباً چار سو فٹ چوڑی ڈھیری ہے۔ جو ارد گرد کی زمین سے چالیس فٹ اونچی ہے۔

اس میں مدفون شہر کے دو بڑے حصے ہیں۔ ایک حصہ قلعے کے اندر ہے جس میں حکمران طبقات رہتے ہوں گے یہ اصل شہر ہے اور دوسرا حصہ قلعے کے باہر ہے جس میں دستکار لوگ رہتے ہوں گے۔ جو اپنے وقت میں غلاموں کا درجہ رکھتے تھے۔ یہ لوگ اجتماعی طور پر ایک سماجی طبقے، کمی (کمین) کا درجہ رکھتے تھے اور حکمران طبقہ اجتماعی طور پر

ان پر مالکانہ حقوق رکھتا تھا۔ یہ ضروری نہیں تھا کہ یہ غلام مالکان فرداً فرداً بھی سارے کے سارے دولت مند ہوں ان میں سے افراد غریب بھی ہو سکتے تھے۔ لیکن یہ آزاد شہری ضرور تھے۔ ان غریب آزاد شہریوں کو غلاموں پر اتنی ہی مالکانہ حیثیت حاصل تھی جتنی امراء کو تھی اور یہ غریب آزاد شہری اگر ان کے معاشی استحصال میں شریک نہ تھے تو بھی ان کو محکوم رکھنے کے لئے اپنی طاقت حکمرانوں کے پلڑے میں ڈالتے تھے اور یہ مقصد نسلی قبائلی اور گروہی بنیادوں پر حاصل کیا جاتا تھا۔ لہذا قدیم پاکستان کے کمی مکمل طور پر غلام تھے اور ان کے اردگرد ذات پات کی دیواریں چن دی گئی تھیں جن میں وہ (شرفاء کی دنیا سے دور) سسک سسک کر جیتے تھے۔

کوٹ ڈی جی کی کھدائی میں آبادی کی کل سولہ سطحیں ملی ہیں۔ سب سے اوپر کی تین سطحیں وادی سندھ کی تہذیب کی نمائندہ ہیں جب کہ سطح ۴ سے لے کر سطح ۱۶ تک جو سب سے نیچے ہے قبل از سندھ تہذیب کے آثار ملے ہیں۔ اس قدیم دور میں ایک قلعہ بھی ملا ہے جس میں طویل عرصہ ایک منظم، عمدگی سے ترتیب دیا ہوا شہر آباد رہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وادی سندھ کی تہذیب کے وجود میں آنے سے صدیوں پہلے نہایت دولت مند اور ترقی یافتہ لوگ یہاں رہتے تھے۔ ان کے مکانات منظم تھے۔ جن کی بنیادیں پتھر کی اور دیواریں کچی اینٹوں کی تھیں۔ برتن چاک پر بنتے تھے۔ ان کے حجری اوزار نہایت ترقی یافتہ تھے جن میں نیزوں کی انیاں، برچھے، چھوٹے استرے اور کھرچنے وغیرہ شامل تھے۔ ایک بیل کی سفالی مورتی بھی ملی ہے۔ اس قلعے کے لوگ طویل عرصہ قلعہ پر قابض رہے ہیں یعنی لگ بھگ چھ سات سو سال کیونکہ اسی جگہ عمارتی ملبے کی تیرہ سطحیں ملی ہیں جن میں سے کم از کم گیارہ یا بارہ مرتبہ آبادی رہی ہے۔ شہر کا وہ حصہ جو قلعے کی دیوار کے باہر ہے اس میں پانچ مرتبہ آبادی رہی ہے اور آبادی کم گنجان بھی رہی ہے اس قلعے کی دیوار میں حفاظتی برج بھی ہیں۔ اس کی بنیاد میں پتھر اور اوپر کی چنائی میں کچی اینٹیں استعمال ہوئی ہیں

تیسری سطح سے نیچے اور چوتھی سطح کے اوپر یعنی وادی سندھ کی تہذیب کے آنے اور اس سے پہلے کے زمانے کے درمیان شدید آتش زنی کے آثار ہیں۔ اس کے ساتھ ہی قدیم اور جدید مادی ثقافت میں زبردست فرق ہے اس سے ڈاکٹر ایف اے خان نے (اور ان کی طرح دیگر ماہرین نے بھی) یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ نئے آنے والوں نے قدیم شہر کو جلا کر تاخت و تاراج کیا۔ اس کے ثبوت میں مرکزی نکتہ یہ ہے کہ پہلے لوگ باریک دیوار کے نفیس برتن بناتے تھے جب کہ نئے لوگ موٹی دیوار کے برتن بناتے ہیں۔ پرانے دور میں کم جگہ میں زیادہ برتن اور نہایت عمدہ معیار کے ملے ہیں جس کا مطلب ہے کہ وہ بہت زیادہ امیر لوگ تھے اور ان کی صنعت و حرفت بہت ترقی یافتہ تھی۔ ایک اور دلچسپ بات یہ ہے کہ قدیم دور میں سب سے نچلی سطح ۱۶ سے سطح ۴ تک بار بار راکھ اور جلی ہوئی لکڑی کے

کوٹلے کی سطحیں ملتی ہیں لیکن ظروف سازی کی تکنیک اُس کا اسلوب اور معیار ہمیشہ ایک جیسا رہتا ہے یعنی قدیم ظروف ہمیشہ باریک، نفیس اور ہلکے رہے ہیں۔ صرف قدیم دور کے اختتام پر ایسا ہوتا ہے کہ ظروف سازی میں بنیادی تبدیلی آتی ہے۔ یہ سارے شواہد ڈاکٹر ایف اے خان اور دوسرے ماہرین آثار کے برعکس کسی اور ہی حقیقت کی نشاندہی کرتے ہیں اور وہ یہ کہ کوٹ ڈی جی ثقافت زوال آمادہ نیم اشتراکی سماج اور اُبھرتے ہوئے غلام دارانہ سماج کے دور کی غلام دار ثقافت تھی۔ اس میں اکثر غلاموں کی بغاوتیں ہوتی رہتی تھیں جو مالکان کے شہروں کو تباہ و برباد کرتے رہتے تھے مگر ہر بار غلاموں کو شکست ہوتی تھی۔ آخر چوتھی سطح کے زمانے میں پرانے غلام مالکان کو شکستِ فاش ہوتی ہے اور دیہاتوں سے آکر حملہ آور ہونے والے زرعی غلام ان کے شہروں پر قبضہ کر لیتے ہیں۔ ان کے مکانوں کو از سر نو تعمیر کرتے ہیں اور ان میں خود رہائش اختیار کرتے ہیں اور نیا سیاسی اقتدار قائم کرتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں قدیم پاکستان کے طول و عرض میں ایک نہایت طاقتور غلام ریاست وجود میں آتی ہے۔ جسے وادیٔ سندھ کی تہذیب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ غلام دار ریاست ایک خونی انقلاب کے ذریعے وجود میں آتی ہے۔ جس میں چھوٹی کسان سلطنتیں ایک وسیع سلطنت میں ضم ہوتی ہیں اور جس میں غلام داری نظام اپنی انتہا کو پہنچتا ہے وہ چیز جسے مغربی مؤرخین "وادیٔ سندھ کی تہذیب کا اچانک جوبن پر آنا" SUDDEN FLOWERING OF THE INDUS CIVILIZATION کہتے ہیں۔ اُس کا اچانک پن بغیر کسی مادّی اسباب یا مادّی اچانک پن کے نہیں ہے۔ بلکہ یہ وہ عظیم سماجی انقلاب ہے جو ٹکڑیوں میں بٹے ہوئے غلام دار سماج کو خون ریز طبقاتی جدل کے بعد ایک عظیم تر، معاشی، سیاسی اور سماجی وحدت میں تبدیل کرتا ہے اس انقلاب کی حرکی قوت کسان اور دستکار (کمی) تھے جو پھر خود غلام مالکان اور اونچی ذات کے حکمرانوں میں تبدیل ہوئے (یہ تہذیب میسوپوٹیمیا یا مغربی ایشیا سے ہرگز درآمد شدہ نہیں تھی) اس جنگ میں بہت سے صنعتی کارکن دستکار اور فنکار ـــــ خاص طور پر شہری فنکار ـــــ مارے گئے۔ یہی وجہ ہے کہ نئے زمانے کی دستکاری میں شہری نفاست اور باریکی کا معیار ایک مرتبہ پسِ پُشت چلا جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ شہری طرزِ تعمیر بھی ایک بار غائب ہو جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب نئے حکمرانوں نے سیاسی استحکام حاصل کیا تو پھر ان کی نفاستِ فن لوٹ آئی اور پرانا ورثہ قدرے نئے انداز میں اجاگر ہوا۔ ہڑپہ موہنجودڑو کے شہر لگ بھگ چھ سات سو سال زندہ رہے اگرچہ یکے بعد دیگرے تھے تو پھر وادیٔ سندھ کی غلام ریاست تقریباً تیرہ چودہ سو سال زندہ رہی۔

[۲۲] کوٹ ڈی جی کی ثقافت کا زمانہ ۳۱۵۵ ق م (نیچے سے تیسری سطح یعنی سطح نمبر ۱۴) سے لے کر ۲۵۹۰ ق م کا زمانہ

ہے۔ یہ قلعے کے اندرونی شہر کا زمانہ ہے قلعے کے باہر جو شہر ہے اُس کی سب سے قدیم آبادی ۲۸۸۵ ق م سے لے کر ۲۸۰۵ ق م تک رہی ہے۔ مجموعی طور پر یہ ثقافت لگ بھگ ساڑھے پانچ سو سال رہی ہے۔ ڈاکٹر رفیق مغل کا اصرار ہے کہ کوٹ ڈی جی ثقافت پوری عظیم تر وادی سندھ، شمالی اور مرکزی بلوچستان کی وادیوں پر محیط تھی۔[23] عظیم تر وادیٔ سندھ کا مطلب ہے شمالی بلوچستان میں افغانستان کی سرحد سے لے کر اور ساحل مکران کی طرف ایرانی سرحد سے لے کر گجرات راجستھان اور وادیٔ گومل تک یعنی پاکستان کے چاروں صوبوں کے علاوہ پاکستان کی مشرقی سرحد کے ساتھ ساتھ بھارت کی چند میل چوڑی پٹی بھی اس میں شامل تھی۔ اسی تمام علاقے پر بعد میں وادیٔ سندھ کی تہذیب پھلی پھولی۔[24]

حوالہ جات

۱۔ EARLY INDIA AND PAKISTAN—Wheeler, p. 63.

۲۔ پاکستان کی قومیتیں۔ یوری گنکوفسکی صفحہ ۳۳

۳۔ ایضاً

۴۔ PREHISTORIC INDIA —Piggot, pp. 68 to 72.

۵۔ INDUS CIVILIZATION—Wheeler p. 10.

۶۔

EXCAVATIONS & RECONNAISSANCE IN KALAT—By Beatrice De Cardi (PAKISTAN ARCHAEOLOGY Number 2—1965, p. 123)

مس کار دی کی اس مبسوط رپورٹ کا زیر حوالہ حصہ کرنل ڈی ایچ گورڈن Col. D.H. Gordon. نے تحریر کیا۔

۷۔ PREHISTORIC INDIA—Piggot, p. 77.

۸۔ ANCIENT PAKISTAN vol. 2 (1965-66) p. 234.

۹

THE PROTOHISTORY OF SIND By Dr. M. Rafique Moghal (ARCHAEOLOGY OF SIND, 1975, p. 6).

ANCIENT PAKISTAN vol. 2 p. 235 -۱۰

-۱۱

FRESH DIGGING AT AMRI by J.M. Casal (PAKISTAN ARCHAEOLOGY No. 1, 1964 p. 57).

PREHISTORIC INDIA—Piggot p. 80. -۱۲

INDIAN HISTORY— Kosambi p. 31. -۱۳

PREHISTORIC INDIA—Piggot, p. 115. -۱۴

IBID, p. 97. -۱۵

AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF INDIAN HISTORY— -۱۶

Kosambi p. 93.

PREHISTORIC INDIA—Piggot p. 134. -۱۷

-۱۸

INTRODUCTION TO THE POTTERY OF PERIODS, I & II of SARAI KHOLA—Dr. M. Rafique Moghal (PAKISTAN ARCHAEOLOGY Number 8, 1972, p. 35).

-۱۹

EXCAVATIONS AT SARAI KHOLA Part I—By Dr. Muhammad Abdul Haleem (PAKISTAN ARCHAEOLOGY Number 7—1970-71. p. 31).

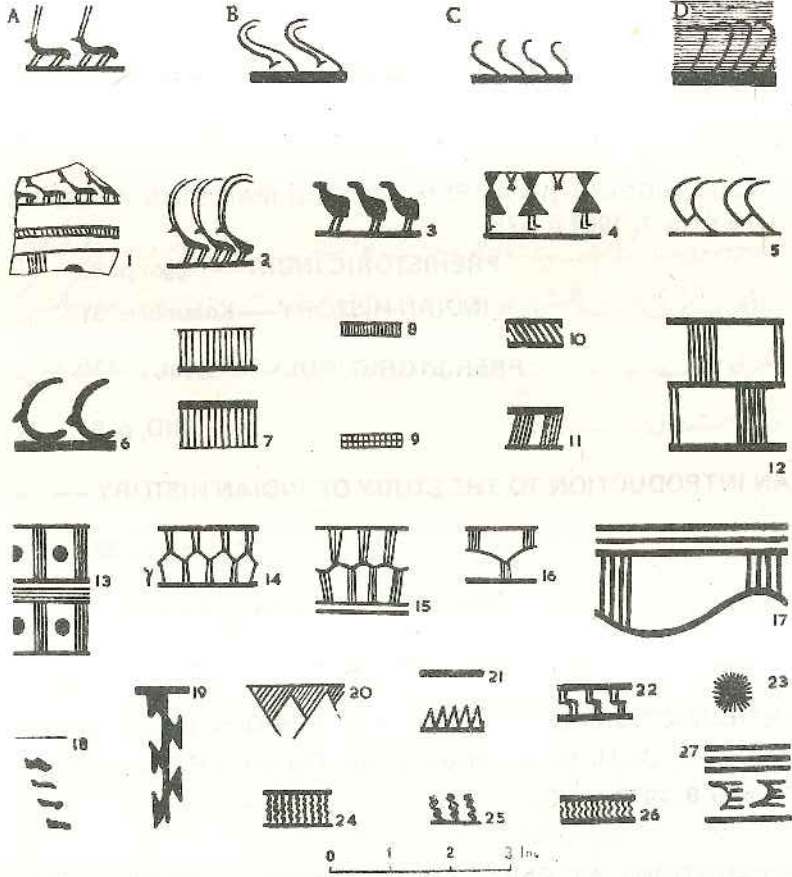
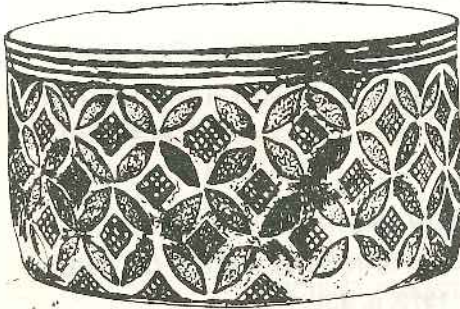
-۲۰

EXCAVATIONS AT KOT DIJI—By Dr. F.A. Khan (PAKISTAN ARCHAEOLOGY Number 2, 1965, p. 15).

IBID p. 20. -۲۱

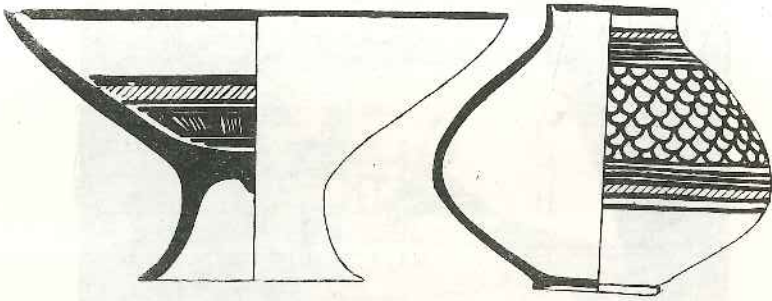
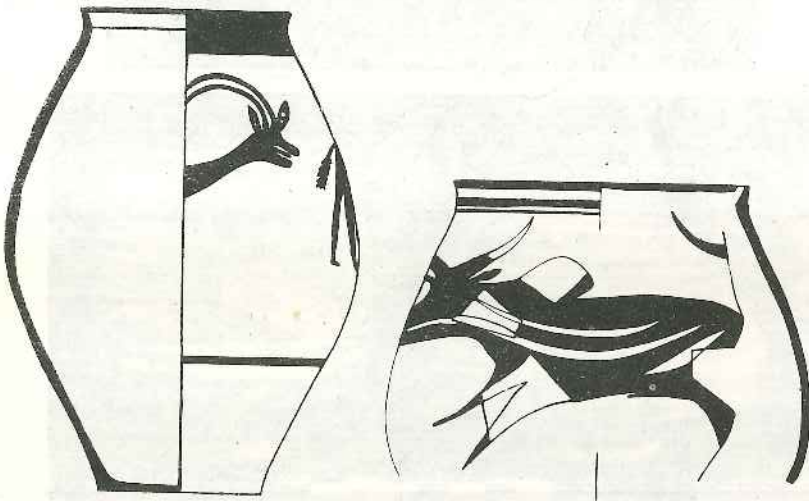
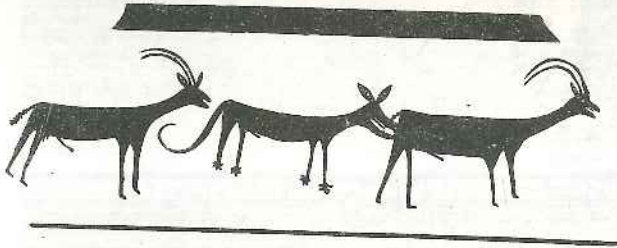
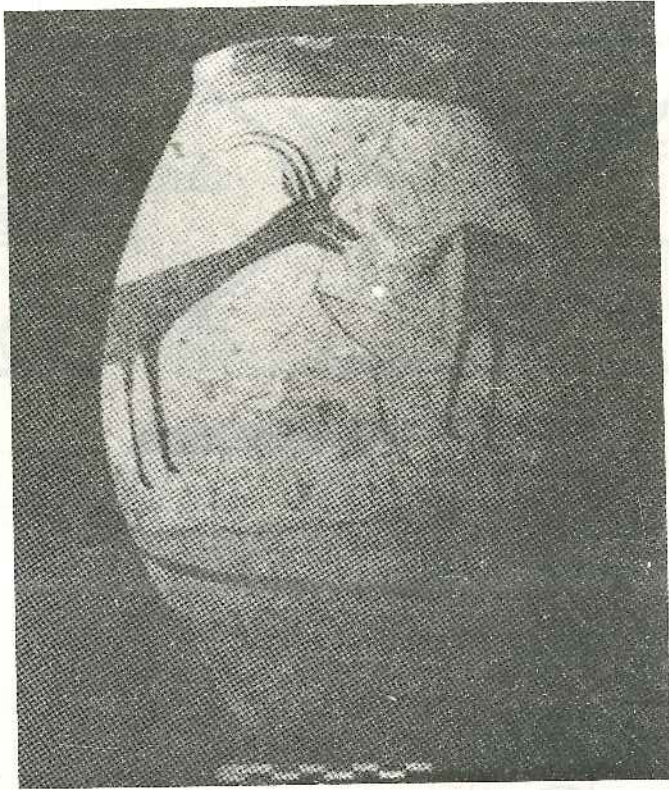
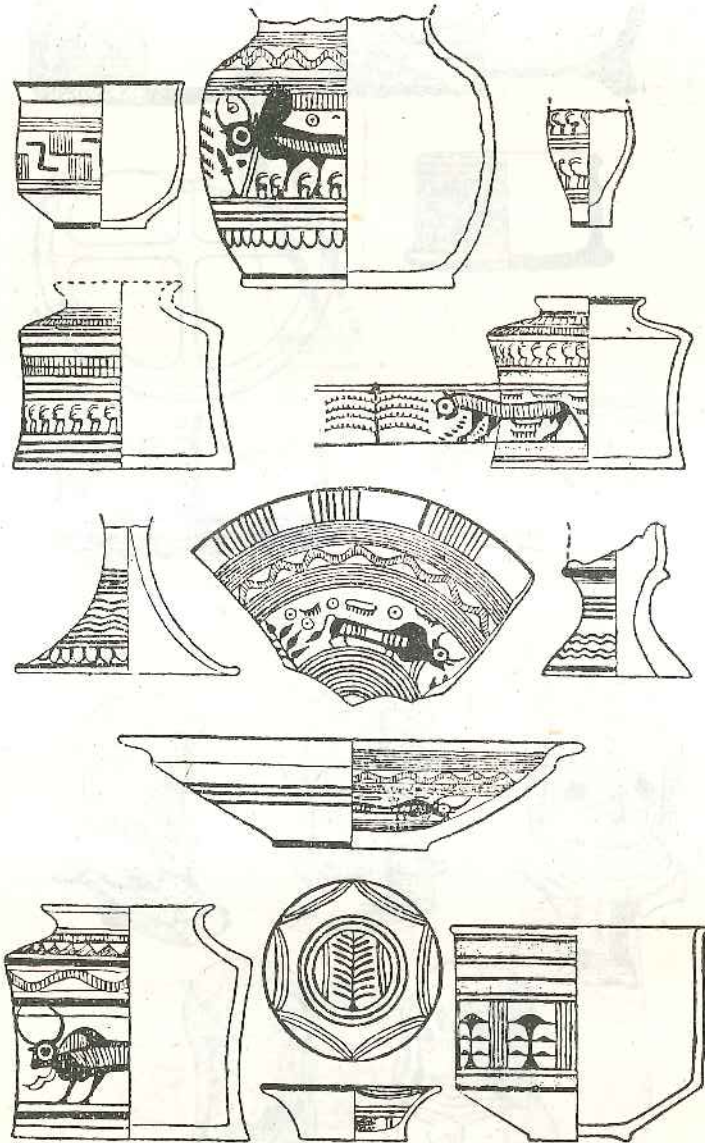
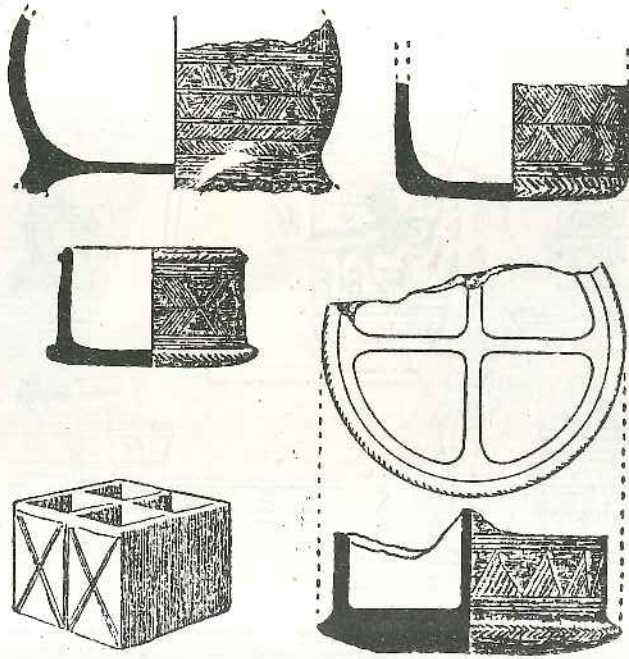
-۲۲

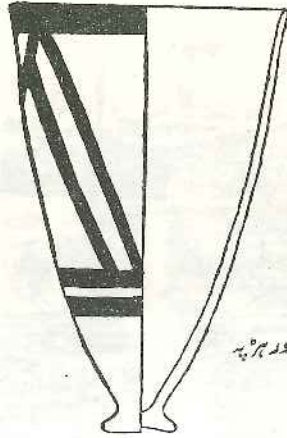
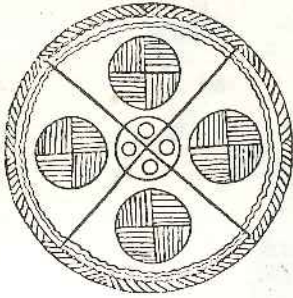
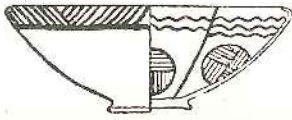
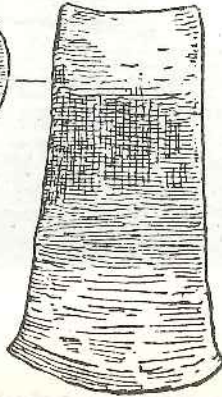
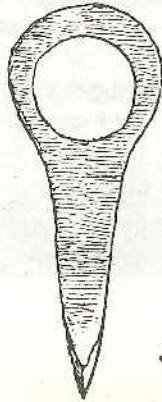
PRESENT STATE OF RESEARCH ON THE INDUS VALLEY CIVILIZATION, by Dr. M. Rafique Moghal (ANCIENT CITIES OF THE INDUS, edited by Gregory Possehl, 1979, p. 93).

IBID p. 93. -۲۳

تصویر نمبر ۶۸- کوئٹہ ثقافت ـــ تو گاؤ ظروف پر بنی ہوئی تصویریں

برتن نمبر ۱

برتن نمبر ۲

تصویر نمبر ۶۹- امری نال ثقافت : برتن نمبر ۱- ایک پیالے پر ہندسی شکل کی تکرار کمال درجے کی ہندسی صحت کے ساتھ

برتن نمبر ۲- اس پر پیپل کے پتے یا دل کی شکل کا ڈیزائن بنایا گیا ہے جو ایک طغریٰ سا معلوم ہوتا ہے۔

تصویر نمبر ۷۰۔ آمری نال ثقافت کے ظروف

تصویر نمبر ۷۱۔ آمری نال ثقافت کے ظروف اور ان پر کی گئی مصوری

تصویر نمبر ۷۲- موخر امری ظروف - اصل کی فوٹو

تصویر نمبر ۷۳۔ مخصوص گنگی ظروف جن پر سرخ رنگ میں مصوری کی گئی ہے۔

تصویر نمبر ۷۴۔ کلی ثقافت۔ پتھر کو تراش کر بنائے گئے برتن

تصویر نمبر ۷۵۔ ژوب ثقافت۔ مٹی کی بنی زنانہ ادھ مورتیاں

تصویر نمبر ۷۶۔ شاہی ٹمپ ثقافت۔ مٹی کے برتن۔ کُلّی اور ہڑپہ ثقافت کی درمیانی کڑی

تصویر نمبر ۷۷۔ شاہی ٹمپ ثقافت۔ تانبے کے اوزار جو شاہی ٹمپ کے قبرستان کی کھدائی سے ملے ہیں۔

تصویر نمبر ۸۷۔ کوٹ ڈی جی۔ اوپر قلعے کے کھنڈرات نظر آتے ہیں اور نیچے "نچلا شہر" جو غریب دستکاروں کا محلہ معلوم ہوتا ہے۔

تیسرا حصّہ

پاکستان میں کانسی کا زمانہ اور غلام دار سماج

یعنی

وادیٔ سندھ کی تہذیب

آٹھواں باب

پاکستان میں کانسی کا زمانہ

وادئ سندھ کی تہذیب

ارضِ پاکستان کی قبل از تاریخ دور کی سب سے شاندار چیز وادئ سندھ کی شہری تہذیب ہے۔ جسے ماہرین وادی سندھ کی تہذیب یا سندھ تہذیب بھی کہتے ہیں اور ہڑپہ تہذیب بھی۔ اس تہذیب کی بہت سی ایسی خصوصیات ہیں جو صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ماضی میں اس تہذیب کے بارے میں ماہرین آثار کی یہ رائے تھی کہ یہ مغربی ایشیاء سے اس سرزمین پر لائی گئی تھی اور یہ مغربی ایشیاء کے تہذیبی عروج و زوال کا تتمہ تھی۔ ۱۹۵۰ء کی دہائی کے وسط میں ڈاکٹر ایف اے خان نے کوٹ ڈیجی کی جو کھدائی کی اس سے نئی چیزیں سامنے آئیں اور پرانے تصور میں بنیادی تبدیلی آنی شروع ہوئی۔ کوٹ ڈیجی میں ہڑپہ کے پختہ دور سے بہت پہلے کی آبادی مدفون ملی اس ثقافت کے زمانے کا تعین ریڈیو کاربن معائنے کے ذریعے کیا گیا تو پتہ چلا کہ یہ تو ہڑپہ سے بھی ۸۰۰ سال پرانی ثقافت ہے۔ اس کے بعد پے در پے ایسی کھدائیاں اور تحقیقات ہوئیں جس سے اب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اس تہذیب کے سرچشمے اپنی سرزمین میں تھے۔ یہ مقامی سماج کے اندرونی ارتقاء کا لازمی نتیجہ تھی اور بیرونی اثرات جو کوئی بھی تھے وہ ثانوی اور کم اہم تھے۔ اس تہذیب کا پختہ زمانہ تو ۲۵۰۰ ق م سے لے کر ۱۷۰۰ ق م تک ہے لیکن درحقیقت اس کا تسلسل ۳۸۰۰ ق م تک سے نظر آتا ہے۔ اس کا دائرہ اثر شمال میں شمالی افغانستان کے علاقہ بدخشاں سے لے کر جنوب میں ساحل سمندر تک ہے۔ جہاں یہ بلوچستان کے ساحل سے کاٹھیاواڑ تک محیط ہے۔ پرانی کھدائیوں میں اس تہذیب سے وابستہ شہر (اور قصبے) چالیس کی تعداد میں تھے۔ مگر اب ان میں سینکڑوں کی تعداد کا اضافہ ہو چکا ہے۔ صرف چولستان میں ڈاکٹر محمد رفیق مغلؒ نے تین سو تریسٹھ مدفون بستیاں ڈھونڈی ہیں جن کا تعلق اس تہذیب سے ہے (کل ۴۱۴ بستیاں ہیں جن میں سے باقیماندہ بعد کی ہیں) اس

کے علاوہ سرائے کھولا (نزد ٹیکسلا) جھنگ، سٹھیال، وادی سوات میں غالاگئی، وادی گومل کے کئی مقامات بلوچستان سے کچھی کے علاقے میں اور مہر گڑھ میں اس تہذیب کے آثار ملے ہیں۔ بھارت میں دریائے گھگھر (ہاکڑہ)★ اور اس کے معاون دریاؤں کے تاس کا علاقہ ان آثار سے پُر ہے۔ اس میں راجستھان، مشرقی پنجاب اور ہریانہ کے صوبے شامل ہیں۔ یہاں جن مقامات سے اس تہذیب کے آثار ملے ہیں ان میں کالی بنگن، سیسوال، بلنے والی، منڈا اور دوسری بہت سی جگہیں شامل ہیں۔ ساحل کے قریب لوتھل اور رنگ پور بڑے شہر تھے ان کے علاوہ چھوٹی بستیاں بہت زیادہ تھیں۔

مادی ثقافت کی جملہ تفصیلات میں یہ سارا وسیع و عریض علاقہ ــــ جسے اب ماہرینِ آثار عظیم تر وادیٔ سندھ کہتے ہیں ــــ آپس میں مکمل یکسانیت رکھتا ہے۔ مٹی کے برتن ہر جگہ ایک جیسے ہی ہیں جو تھوک پیداوار کا نتیجہ ہیں، مکانات طے شدہ معیاری نقشوں پر بنے ہیں اور پختہ اینٹوں کے ہیں۔ مہریں ایک ہی طرح کے کھُدے ہوئے مناظر سے مزین ہیں اور رسم الخط سب جگہ ایک ہی ہے۔ اوزان اور پیمائش کا ایک ہی معیاری نظام ہر جگہ رائج ہے۔

اس تہذیب کا سب سے پہلے ملنے والا شہر ہڑپہ تھا اور اسی وجہ سے اسے ہڑپن سویلائزیشن بھی کہا جاتا ہے دوسرا بڑا شہر موہنجو دڑو تھا۔ بعد میں اب گنویری والا بھی ملا ہے جو ہڑپہ سے بڑا شہر ہے لیکن ماہرین نے زیادہ اہمیت ہڑپہ اور موہنجو دڑو ہی کو دی ہے۔

بڑے شہروں کی موجودگی اس بات کا ثبوت ہے کہ آبادی وسیع تھی۔ شہروں میں تو تھی ہی، دیہات میں بھی بہت تھی جو کہ خاصی وافر اجناس ــــ اپنی مقامی ضرورتوں سے زائد ــــ پیدا کر رہی تھی کہ یہ اجناس شہروں کو بھیجی جا سکیں۔ ملک کے طول و عرض میں پختہ اینٹوں کا کثرت سے استعمال اس بات کا ثبوت ہے کہ وسیع جنگلات موجود تھے۔ برتنوں اور مہروں پر جانوروں کی شکلیں اور دفینوں میں ان کی ہڈیاں جانوروں کی کثرت سے موجودگی اور دوسرے لفظوں میں جنگلوں کی کثرت کا ثبوت ہیں۔ جانوروں میں گینڈے، شیر، دریائی بھینس اور ہاتھی کثیر تھے۔ ان کے علاوہ گھڑیال کا ثبوت بھی ملا ہے۔ ریچھ کی بعض نسلیں بندر، گلہری

★ گھگھر اور ہاکڑہ ایک ہی دریا کے دو نام ہیں دریا کا جو حصہ بھارت میں ہے اُسے گھگھر اور جو پاکستان میں ہے اُسے ہاکڑہ کہتے ہیں۔

اور طوطا بھی ملا ہے۔ بارہ سنگھا اور ہرن بھی ملے ہیں۔ پگٹ کا خیال ہے یہ دونوں درآمد شدہ ہوں گے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ چلاس میں ان کی تصویریں ہیں۔ جو ان کے مقامی ہونے کی قدامت کا ثبوت ہیں۔ گیدڑ اور بھیڑیئے وادی سندھ میں عام تھے۔ شہروں کے مضافات تک گھومتے پھرتے تھے۔ چوہے، چھپکلیاں، نیولے اور کچھوے گھروں میں پھرتے ہوں گے۔ مچھلی کا شکار کیا جاتا تھا اور پکا کر کھائی جاتی تھی۔ دیودار کی لکڑی استعمال کی جاتی تھی۔ دیودار چونکہ پہاڑی لکڑی ہے اس لئے یقیناً شمال سے لائی جاتی تھی۔

ماہرین عموماً وادی سندھ کی تہذیب کے لئے "سلطنت" کا لفظ استعمال کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ لیکن شاید پگٹ اور وہیلر دونوں نے سرسری طور پر "انڈس ایمپائر" کا لفظ استعمال کیا ہے (باقاعدہ موقف کے طور پر نہیں) جب کہ اکثر ماہرین کا رجحان یہ ہے کہ اسے ایک سلطنت نہیں سمجھا جاسکتا۔ لیکن بعض بنیادی حقائق ایسے ہیں کہ جن کی کوئی دوسری تشریح ابھی تک ممکن نہیں ہوسکی۔ وادی سندھ کی صنعتی پیداوار کی زبردست یکسانیت اس خیال کی گنجائش ضرور پیدا کرتی ہے کہ ایک طاقتور مرکزی حکومت موجود تھی جو سارے علاقے کو کنٹرول کرتی تھی۔ اس کے علاوہ پیداوار اور تقسیم کا ایک بسوط سلسلہ تھا جس کو کنٹرول کرتی تھی۔ اس کا یقیناً ایک محصول چونگی اور شاہراہوں کی حفاظت کا مربوط نظام تھا۔ ہڑپہ اور موہنجودڑو ہمعصر شہر تھے جو جڑواں دارالحکومت تھے۔ ان دونوں شہروں کے اندر بلند و بالا قلعے تھے جو باقیماندہ آبادی پر غالب نظر آتے تھے۔ اس لئے اس قیاس آرائی کی گنجائش ہے کہ یہ ایک مرکزی حکومت کے دو دارالحکومت تھے ـــــ شمالی اور جنوبی۔ اس کی ایک اور مثال بھی ہے جب شاکا اور کشان حکومت کا ایک دارالحکومت تو ٹیکسلا یا پشاور میں تھا اور دوسرا متھرا میں جب کہ ریاست ایک ہی تھی۔

ہڑپہ، وادی سوات، بدخشاں، وادی گومل، دابر کوٹ، آمری نال، سنگن ٹوڑ، موہنجودڑو، رنگ پور، لوتھل، کالی بنگن اس وسیع علاقے میں تجارتی سامان کی نقل و حمل کا بڑا ذریعہ تو پنجاب اور سندھ کا دریائی نظام تھا۔ باقیماندہ علاقوں میں سامان جانوروں پر ڈھویا جاتا تھا۔ میرا یہ بھی خیال ہے کہ سامان ڈھونے والے مردوں کے قافلے پیدل بھی چلتے ہوں گے ـــــ تفصیل آگے) یہ سامان دروں کے راستے ایران، افغانستان، شام اور عراق کو بھی جاتا ہوگا۔ جب کہ سمندر کا راستہ بھی استعمال ہوتا تھا۔ کیونکہ ملک کا بنیادی نظام رسل و رسائل دریاؤں پر مبنی تھا لہذا ملاحوں کی کثرت تھی اور وہ ساحلی سمندر پر عبور رکھتے تھے۔

ملک کے طول و عرض میں مصنوعات اور دستکاریوں کی زبردست یکسانیت صرف مرکزی حکومت کے سخت قوانین کا نتیجہ نہ تھی بلکہ سماج کے تجارتی قوانین بھی ـــــ جنہیں مذہبی رنگ حاصل تھا ـــــ یقیناً بہت سخت

ہوں گے۔ جن پر حرف بحرف عمل ہوتا تھا۔ ہر علاقے میں اوزان یکساں تھے۔ کانسی کی کلہاڑی کی بناوٹ اور بھالے کی شکل ایک سی تھی۔ اینٹوں کا سائز، مکانوں کا نقشہ، بڑی گلیوں کی ترتیب الغرض پورے شہر کی ٹاؤن پلاننگ ایک جیسی تھی۔ اس پر مستزاد یہ کہ صدیوں تک پرانی عمارتوں پر نئی عمارتیں ہو بہو ویسی کی ویسی بنتی رہیں۔ ایک گھر کی خارجی چار دیواری کئی صدیوں میں بھی نہیں بدلی جاتی تھی اس کا یہ بھی مطلب ہے حکمران اور محکوم دونوں طبقات تبدیلی کی ضرورت محسوس نہ کرتے تھے۔ کاریگر لوگ ذات پات کے بندھنوں میں جکڑے ہوئے نسل در نسل ایک ہی کام ایک ہی طریقے سے کرتے چلے آ رہے تھے اور کچھ ایسا ہی حال اونچے طبقات کا بھی تھا۔

وادیٔ سندھ کی تہذیب کی یکسانیت زمان و مکان میں ایک جیسی شدت سے ہے۔ ایک طرف یہ بلوچستان سے لے کر پنجاب اور سرحد تک یکساں ہے دوسری طرف تیرہ سو سال کے عرصے پر محیط جب تک یہ تہذیب زندہ رہی ہے اس کی تفصیلات میں فرق نہیں آیا۔

موہنجودڑو میں کل نو رہائشی پرتیں نکالی گئی ہیں۔ ان میں کئی جگہ سیلاب کی تباہ کاریوں کا ثبوت ملتا ہے لیکن ان متفرق ادوار کی مادّی ثقافت میں ذرا فرق نہیں ملتا اور نہ زبان بدلتی ہے نہ رسم الخط۔ ایک ایسی سرزمین پر جس میں زبان نے متعدد شکلیں اختیار کی ہیں اور رسم الخط بار بار یکسر تبدیل ہوا ہے اُس میں ایک ہی رسم الخط کا تسلسل اُس کے ٹھہراؤ کا ایک بڑا ثبوت ہے۔

ایک طرف نوان کے عکاد اور سومیر سے تجارتی تعلقات تھے۔ دوسری طرف تیرہ سو سال تک انھوں نے عکاد اور سومیر کے بدلتے ہوئے صنعتی طریقوں سے کچھ نہیں سیکھا۔ اس کا مطلب ہے کہ ٹھہراؤ کی وجوہات اندرونی تھیں اور بہت مضبوط تھیں اور بیرونی اثرات کمزور تھے۔

موہنجودڑو میں پہلی آبادی سے لے کر آخری تک شہر کی گلیوں کا نقشہ جوں کا توں وہی رہا ہے۔ مکانوں کا گلی میں کھلنے کا رستہ اور بغلی گلیاں سب اپنی اپنی جگہ پر بار بار بنتی رہیں۔ اس سے پگٹ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یقیناً ان تمام برسوں میں یا تو ایک ہی خاندان کی حکومت رہی ہے اور اگر خاندان تبدیل ہوا ہے تو بھی قدیم روایات بغیر کسی گڑبڑ کے من و عن منتقل ہوتی رہی ہیں اور ایسا مذہبی تسلسل کے ذریعے ممکن ہوا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ پیداواری آلات ذرائع اور نظامِ معیشت میں بھی تبدیلی نہیں ہوئی ہوگی۔ ملکی قوانین مذہبی عقائد کی شکل میں رائج ہوں گے۔ نہ سماج میں واضح ترقی ہوئی ہوگی نہ عقائد بدلے ہوں گے۔

ہڑپہ اور موہنجودڑو دونوں شہروں کی ٹاؤن پلاننگ ایک جیسی ہے۔ شہر کے مغربی کنارے پر ایک بہت بڑا قلعہ

ہے جو تقریباً مستطیل شکل کا ہے جس کا طول شمالاً جنوباً چار سو گز ہے اور عرض شرقاً غرباً دو سو گز ہے۔ قلعہ ۳۰ فٹ اونچے چبوترے پر بنایا گیا ہے۔ اس چبوترے کے گرد پکی اینٹوں کی مضبوط دیوار ہے اور اس کا پیٹ کچی اینٹوں سے بھرا گیا ہے اس قلعے کے اندر بڑے بڑے ہال کمرے ہیں۔ بڑے بڑے دروازے اور چبوترے ہیں۔ قلعے کے باہر شہر کے مکانات ہیں اور غلاموں کے کوارٹرز ہیں۔ ان کے پاس ہی گندم پیسنے کے فرش بنے ہیں اور ان سے آگے عظیم اناج گھر ہے۔ تمام شہر گنجان آباد تھے۔ بڑی گلیاں زاویہ قائمہ پر مڑتی تھیں اور ان میں سے لاتعداد سیدھی گلیاں اور کوچے نکلتے تھے شہر میں کسی جگہ کھلے میدان، پارک یا باغات نہ تھے۔ گھروں کے اندرونی نقشے ہر نئے دور میں بدل جاتے تھے لیکن کنواں وہی رہتا تھا۔ اُسی کے اوپر مزید گولائی کھڑی کر دی جاتی چنانچہ اب جو کنوئیں کھود کر نکالے ہیں تو وہ بیس سے تیس فٹ اونچے کھڑے ہیں (تصویر نمبر ۷۹)

معلوم ہوتا ہے ان کا نظام ایک انتہائی ترقی یافتہ افسر شاہی مشینری پر مشتمل مذہبی بادشاہت کا نظام تھا لوگ مذہب کو مانتے تھے اور اس مستعد اور ماہرانہ نظام سے مطمئن تھے یا اسے نوشتۂ تقدیر سمجھ کر راضی برضا تھے۔ بڑی اجناس گندم اور جو تھیں۔ اس کے علاوہ تل اور مٹر بھی کاشت کئے جاتے تھے۔ وادیٔ سندھ میں گندم ۳۰۰۰ ق م سے بھی پہلے سے کاشت کی جارہی تھی۔

ریاست غلاموں سے سرکاری سطح پر جو اجتماعی مشقت لیتی تھی اُس میں جَو چھڑنا اور گندم کا آٹا پیسنا، جنگلات کی دیکھ بھال لکڑی کاٹنا اور ملک کے طول و عرض میں پہنچانا، خشت سازی سرکاری سطح پر تھوک پیداوار کے حساب سے ہوتی تھی۔ اینٹوں کے بھٹے شہروں کے قریب نہیں ملے جس کا مطلب ہے یہ شہروں سے بہت دور ہوتے تھے اور ریاستی منصوبہ بندی کے تحت تھے۔ موہنجو دڑو کے دورِ زوال میں برتن پکانے کی بھٹیاں شہر کے اندر گھروں اور گلی میں ملی ہیں۔

وادیٔ سندھ میں کپاس بھی کاشت کی جاتی تھی۔ جس کا ثبوت موہنجو دڑو سے ملا ہے۔ اسی کپاس کے دھاگے سے بنے ایک کپڑے کا ٹکڑا بھی یہیں سے ملا ہے جس پر سرخ اور مجیٹھی رنگ چڑھایا گیا ہے۔ آج بھی سندھی اجرک کے یہ مخصوص رنگ ہیں۔ اُس دور کے سامانِ تجارت کی ایک نہایت اہم شے کپاس تھی۔ چاہے وہ روئی کی شکل میں ہو، سوتی دھاگے کی شکل میں ہو یا کپڑے کی شکل میں۔ میسوپوٹیمیا کو یہاں کی کپاس برآمد ہوتی تھی اور سندھی الاصل ہونے کے سبب اس کا نام ہی سندھو پڑ گیا (گویا "سندھ" کا لفظ اس دور میں موجود تھا جس سے سندھو بنا) یہی لفظ آگے چل کر یونان میں سندون بن گیا جس کا مطلب ہے کپاس۔

وادیٔ سندھ کے مالِ تجارت میں زرعی اشیاء کے علاوہ مویشیوں کا بھی وافر حصّہ تھا۔ ہڑپہ سے ملنے والی جانوروں کی کثیر تعداد میں ہڈیاں اس کا ثبوت ہیں۔ ان میں کوہان والے بیل جنہیں سانڈ کہتے ہیں پالتو جانور تھے۔ اسی طرح بغیر کوہان والا بیل بھی عام تھا۔ بہرحال سانڈ قدیم دنیا میں صرف ارضِ پاکستان سے ملا ہے۔ دنیا کے دیگر حصوں میں کہیں نہیں ملا۔ اس کے علاوہ دوسرے پالتو جانوروں میں بھینس، بکری، بھیڑ اور سُوٗر شامل ہیں۔ بکری وہی نفیس اون والی بکری تھی جو کشمیر میں تھی اور جس سے کشمیری شالیں بنتی تھیں۔ لہٰذا وادیٔ سندھ میں اونی لباس کا استعمال خارج از امکان نہیں۔ ان لوگوں میں کتا پالنے کا بھی رواج تھا اور بلی بھی پالی جاتی تھی۔ ان دونوں کے کافی ثبوت ملے ہیں کتے کی دو قسمیں تھیں۔ ایک وہی تھی جو آج بھی یہاں عام ہے جو بھیڑیے کی نسل سے ماخوذ ہے۔ بلی بھی وہ بالکل وہی تھی جو آج بھی پاکستان میں عام ہے۔ ہڑپہ اور موہنجو دڑو سے چند" ایک کوہان والے اونٹوں" کی ہڈیاں بھی ملی ہیں جو کہ ان کے پالتو ہونے کا ثبوت ہیں۔ گدھا اور گھوڑا بھی اس دور میں پایا جاتا تھا۔ گھوڑا تو قدیم دور میں بھی بلوچستان میں رانا غنڈئی میں ملا ہے۔ ہڑپہ میں ہاتھی بھی تھا۔ خاص طور پر اس کی دو قسمیں۔ اعلیٰ قسم جسے آج بھارت میں" کوٗمر یا ڈھنڈیا" کہتے ہیں۔ اس کی کمر سیدھی، سر چوکور اور ٹانگیں مضبوط ہوتی تھیں اور دوسری چھوٹی نسل "کوٗمیر گھا" کہتے ہیں۔ اس کی کمر ڈھلوانی ہوتی ہے اور جُثہ نسبتاً چھوٹا۔

قدیم ہڑپہ کے مقام سے موجودہ دریائے راوی تقریباً چھ میل دور ہے۔ لیکن جب یہ شہر آباد تھا تو راوی اس کے قریب سے بہتا تھا۔ اسی لئے ہڑپہ کے قلعے کے قدیم ترین دور میں اس کے ساتھ کچی اینٹوں اور مٹی سے بنا ایک بڑا احفاظتی بند بنایا گیا ہے۔ جب کبھی راوی میں سیلاب آیا کرتا ہوگا (اور ایسا اکثر ہی ہوتا ہوگا) تو یہ بند قلعے کی حفاظت کرتا ہوگا۔ اسی طرح موہنجو دڑو تو دریائے سندھ کے اندر ایک جزیرہ نما خشکی پر واقع تھا۔ اس کے ایک طرف دریائے سندھ تھا اور دوسری طرف دریا سے نکلنے والا ایک باریک نالہ جسے" نارا" کہتے تھے، بہتا تھا۔ یہ آگے چل کر واپس دریا میں مل جاتا تھا۔ اسی لئے شہر کی حفاظت کے لئے ایک لمبا حفاظتی بند باندھا گیا تھا اس کی لمبائی تقریباً ایک میل تھی۔ موہنجو دڑو میں بار بار سیلاب کی تباہ کاریوں کا بھی ثبوت ملا ہے۔ سیلاب کی لائی گاد سے ہی شہر کی موجودہ سطح زمین سے تیس فٹ اونچی بن گئی ہے۔

ہڑپہ اور موہنجو دڑو دونوں شہروں کا نقشہ اور ترتیب آپس میں انتہائی مشابہت رکھتے ہیں۔ اگرچہ ہڑپہ سے اَن گنت اینٹیں لوگوں نے چوری کر کے نئی تعمیرات میں استعمال کیں اور پھر لاہور ملتان ریلوے لائن بچھانے کے سلسلے میں یہاں سے ملبہ اٹھا کر استعمال کیا گیا تھا جس کی وجہ ہڑپہ کی مکمل شکل و صورت ماہرین آثار کے مطالعے میں نہیں آسکی۔ پھر بھی جو

کچھ بچا ہے اُس سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ہڑپہ کا عمومی نقشہ موہنجو دڑو جیسا تھا۔

دونوں شہروں کا رقبہ تین میل سے اوپر ہے۔ دونوں شہروں میں قلعہ شکلِ معیّن کا ہے جو شمالاً جنوباً چار یا پانچ سو گز لمبا ہے اور شرقاً غرباً دو تین سو گز چوڑا ہے اور سطحِ زمین سے چالیس فٹ اونچا ہے۔ دونوں قلعوں کا طول شمالاً جنوباً اور عرض شرقاً غرباً ہے۔ موہنجو دڑو میں قلعہ اصل شہر کے اندر ایک منفرد اور ممتاز شخصیت رکھتا ہے۔ جس کے اردگرد گلیاں ایک جال کی شکل میں پھیلی ہوئی ہیں اور گلیوں کے اس جال میں جگہ جگہ عمارتوں کے بلاک ہیں۔ قلعہ اور شہر کے درمیان ایک واضح خلا ہے۔ ہو سکتا ہے قلعہ کے اردگرد وسیع اور گہری خندق ہو جس میں پانی چھوڑا گیا ہو یا پھر دریا کا پانی لایا گیا ہو یا قدرتی طور پر دریا کی ایک شاخ نے اس کو جزیرے کی شکل میں گھیر رکھا ہو۔

دونوں شہروں میں نقشے کی یہ مماثلت قدیم ترین زمانے سے پائی جاتی ہے اس کے مقابلے پر میسوپوٹیمیا میں اُر شہر کا جو نقشہ ہے اُس میں سارا شہر ایک بڑی گلی سے پھوٹتا ہے جو ٹیڑھی میڑھی گھومتی ہوئی جاتی ہے۔ گلیوں کا بے ترتیب یا گولائی میں ہونا خودرو گاؤں کی خصوصیت ہے۔ جب کہ قائمہ زاویہ پر کاٹتی ہوئی ترتیب وار گلیاں منصوبہ سے بنائے گئے شہر کی خاصیت ہوتی ہیں۔ شہر اور گاؤں کے درمیان یہ بھی ایک واضح امتیاز ہے۔ اس معیار پر پرکھیں تو وادیٔ سندھ کے تمام شہر ٹاؤن پلاننگ کے پختہ دور کی پیداوار ہیں۔ کوسامبیؔ کا خیال ہے کہ ہڑپہ اور موہنجو دڑو کے شہر میسوپوٹیمیا کے بادشاہ سارغونہ کے عہد سے قدیم تر ہیں۔ ان کی ٹاؤن پلاننگ اور زیرِ زمین نکاسیٔ آب کا نظام میسوپوٹیمیا میں نہیں ملتا۔ نسل در نسل گلیوں کی حد بندیوں کو نہ توڑنا بھی میسوپوٹیمیا کے برعکس ہے۔ قدامت بھی زیادہ ہے لہٰذا یہ تہذیب میسوپوٹیمیا سے مستعار یا متاثر نہیں۔

کوسامبی نے یہ بھی کہا ہے کہ اس ثقافت میں پھیلاؤ کا فقدان تھا یعنی دریائے سندھ اور اس کے معاون دریاؤں کے کنارے شہر آباد تھے۔ باقی تمام آبادی چھوٹے چھوٹے گاؤں پر مشتمل تھی اور یہ تہذیب وادیٔ گنگ و جمن اور خاکنائے دکن کی طرف نہیں گئی۔

ہڑپہ

قدیم ہڑپہ موجودہ ہڑپہ سے متصل ہے۔ اس کا گھیرا تین میل کے قریب ہے۔ رگ وید (۵ ، vii ×× ، ۷۱) میں ایک شہر کا نام آیا ہے "یاہری یُوپُویا"۔ سنسکرت زبان میں اس کا لفظی مطلب ہے:

"قربانی کے سنہری ستونوں والا شہر"

ماہرین کا اب اس پر اتفاق ہے (جن میں ویلر اور ڈی ڈی کوسامبی بھی شامل ہیں [۴۳]) کہ ہری یو پیہ ہڑپہ ہی کا سنسکرت نام ہے۔ اگرچہ اصل لفظ تو کچھ اور ہوگا میرا خیال ہے یہ ہری یُوپُوایہ ہوگا جس کو رگ وید میں سنسکرتایا گیا ہے۔ ہری یُوپُوایہ سے ہڑپہ بن سکتا ہے۔ ہری یوپیدیا ہری یُوپُویا سے نہیں۔ اسی طرح اس زمانے میں ملتان کا نام کاشی آپہ پورہ رہا ہوگا کشیپ پورہ یا کاشی اپ پورہ نہیں۔ اسی یُوپُوایہ کے قریب آریاؤں کی مقامی باشندوں سے ایک جنگ ہوئی ہے۔ رگ وید میں آیا ہے کہ اندر نے ورشکھوں (یا وڑچھکوں) کی باقیات کو ایسے ملیامیٹ کر دیا جیسے مٹی کا برتن۔ اُس نے وڑچی وات (یا ورشی ونت یا ورکی وات) لوگوں کے ایک سو تیس مسلح جانبازوں کی پہلی صف کو کچل دیا جس پہ باقی لوگ بھاگ کھڑے ہوئے اور بادشاہ ابھیا ورتن چایمان کو فتح نصیب ہوئی۔ یہ جنگ یَوْیَاوَتِی (راوی) کے کنارے ہوئی۔ وڑچی وات یا ورکی وات قبیلہ کا تذکرہ دوسری بار رگ وید میں کہیں نہیں آیا۔ ویلر نے اس کا رشتہ ورشن یا ورکن سے جوڑا ہے جو اندر کا دشمن تھا اندر چونکہ آریاؤں کا دیوتا تھا لہذا یقیناً ورکن مقامی (غیر آریائی) باشندہ تھا اور اپنے قبیلے کا سربراہ۔ میرا خیال ہے وڑچی وات وہ مقامی قبیلہ تھا جس کی یادگار آج وڑائچ لفظ موجود ہے اور ایک جگہ پنجاب میں "وڑچھا" خوشاب کے نزدیک ہے۔ اس قیاس کی تائید رگ وید کا دوسرا متعلقہ لفظ ورشکھوں یا وڑچھکوں بھی کرتا ہے۔ بہرحال اگر ویلر کے قیاس کو درست مانا جائے تو پھر پنجاب کا ایک لفظ "وِرک" ہے جو اُس قدیم قبیلے کی یادگار ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ دونوں لفظ وِرک اور وڑائچ اسی قبیلے کی یادگار ہوں، ہمیں معلوم نہیں۔

ابھیا ورتن چایمان آریہ قبیلہ تھا جس نے "کچلنے" کا عمل گھڑ سواروں کے ذریعے انجام دیا ہوگا جب کہ وڑچی وات پیادے ہوں گے۔ ہو سکتا ہے ہڑپہ میں آریاؤں کی مقامی لوگوں سے بڑی جنگ ہوئی ہو جس نے آریاؤں کو اس دیس پر فیصلہ کن فتح دلا دی ہو۔ کیونکہ جغرافیائی سیاسی اور معاشی طور پر یہ مرکزی مقام تھا۔ بہرحال اس قیاس آرائی کے لئے کوئی ثبوت نہیں ہے۔

قلعہ شہر کے مغرب میں ہے اور نچلا شہر مشرق اور جنوب مشرق میں ہے۔ ان دونوں کے درمیان میں منظم شہر کی باقیات ہیں۔ قلعے کے جنوب میں ایک پہاڑی ہے اور قبرستان ہے جسے "مدفن ھ" کہتے ہیں۔ قلعہ شمالاً جنوباً ۴۶۰ گز اور شرقاً غرباً ۲۱۵ گز ہے اور اس کی موجودہ چوٹی کی زمین شمال سے جنوب کی طرف ڈھلوان رکھتی ہے اور اس کی سب سے اونچی جگہ پر ایک جدید قبرستان ہے جس کی وجہ سے کھدائی نہیں کی جا سکی۔ یہ سب سے اونچی جگہ ارد گرد کی سطح زمین سے ۴۵ تا ۵۰ فٹ اونچی ہے۔ قلعے کے اندر کی عمارتیں اُس وقت کی زمین سے بیس پچیس فٹ اونچے چبوترے پر بنائی گئی تھیں۔ چبوترہ مٹی اور کچی اینٹوں سے بنایا گیا تھا اور اس کے ارد گرد نہایت موٹے حفاظتی پشتے تھے۔ اس پشتے میں ایک

مختصر سی جگہ کو کھودا گیا ہے۔اس کے نیچے برتنوں کے کچھ ٹکڑے ملے ہیں جس کا مطلب ہے یہاں قریب ہی انسانی آبادی رہی ہو گی۔ کچھ برتن راناغنڈئی کے سطح سوم سی کے برتنوں جیسے ہیں یہ پہلی آبادی ہے جو گاؤں کے لوگوں کی ہے ان برتنوں پر سرخ رنگ کیا گیا تھا پھر اُن پر سیاہ نقاشی کی گئی تھی، اس کے بعد دوسرے دور میں قلعے کی ایک عظیم حفاظتی فصیل بنتی ہے اور اس کے ساتھ ایک حفاظتی بند کا پُشتہ لگایا جاتا ہے جو اینٹ، روڑوں اور مٹی سے بھرا گیا ہے۔ یہ پُشتہ بنیادوں کے نزدیک ۴۵ فٹ چوڑا ہے اور اوپر چڑھتے ہوئے پتلا ہو جاتا ہے۔ اصل فصیل اندر اور باہر سے پختہ اینٹوں سے بنی ہے اور بیچ میں کچی اینٹوں کی بھرائی کی گئی ہے۔ اس دیوار کی کل موٹائی چالیس فٹ ہے اور اونچائی ۳۵ فٹ (تصویر نمبر ۸۱ اور تصویر نمبر ۸۲) فصیل کی باہر کی طرف جو پختہ اینٹوں کی دیوار ہے وہ چار فٹ موٹی ہے۔ قلعے کی فصیل میں تھوڑے تھوڑے فاصلے پر حفاظتی بُرج بنے ہیں جو فصیل سے اونچے اُبھرے ہوئے ہیں۔ قلعے کا اصل پھاٹک شمالی جانب تھا۔ ایک چور دروازہ مغربی جانب تھا جس کے آگے ایک حفاظتی بُرج تھا اس چور دروازے سے اندر داخل ہوں تو اندر کئی دروازے ہیں جن کے اندر دمدمے اور چبوترے ہیں اور ان کی بغل میں محافظوں کے کمرے ہیں (تصویر نمبر ۸۵) اس چور دروازے کی بھول بھلیوں کے جنوبی سرے پر ایک خفیہ راستہ زینے کے ذریعے قلعے کے اندر داخل ہوتا تھا۔ ہڑپہ میں زینے کا استعمال عام تھا۔ قلعے کی تعمیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ پہلی بار ہی اتنی عمدگی سے تعمیر نہیں کیا گیا بلکہ اس کی تعمیر کے بھی کم از کم تین مرحلے ہیں پہلی بار قلعہ پکی اینٹ کے ٹکڑوں سے بنایا گیا تھا اور اس پر کسی حملے کے اثرات کا پتہ نہیں چلتا بلکہ صرف موسمی اثرات دیکھنے میں آتے ہیں۔ دوسری تعمیر پختہ سالم اینٹوں سے کی گئی ہے (تصویر نمبر ۸۶) اس مرتبہ فن تعمیر پہلے سے بدرجہا بہتر ہے۔ تیسری تعمیر میں فصیل کے اردگرد بھاری بھرکم پُشتے لگائے گئے ہیں اور قلعہ واقعی زبردست قلعہ بن جاتا ہے۔ اس کا مطلب ایک تو یہ ہے کہ حکمرانوں کی خوشحالی میں زبردست اضافہ ہوا ہے دوسرے یہ بھی کہ عوام کے بالمقابل اور دیگر حملہ آوروں کے خلاف حفاظت کی ضرورت کا بڑھ جانا ہے۔

قلعہ کے شمال کی جانب ایک بیس فٹ اونچی اور ۳۰۰ گز مربع وسیع و عریض ڈھیری کی کھدائی کی گئی ہے اس کے نیچے سے اہم عمارتیں برآمد ہوئی ہیں۔ قلعہ کے قریب فوجی بیرکوں کے انداز کی عمارتوں کی دو قطاریں چلی گئی ہیں۔ ایک قطار میں سات اور دوسری میں آٹھ گھر ہیں۔ ہر گھر کے آگے پیچھے دائیں بائیں گلیاں ہیں کہیں بھی دو گھروں کی دیوار سانجھی نہیں۔ ہر گھر کا سائز ۵۶ فٹ × ۲۴ فٹ ہے۔ یعنی آج کل کے حساب سے تقریباً چھ مرلے ہر گھر ایک کمرے اور صحن پر مشتمل تھا۔ ہر گلی زمین سے لے کر چار فٹ تک چوڑی تھی۔ ہر گھر میں داخلے کا رستہ ترچھا اور

خفیہ تھا۔ یہ آبادی انتہائی منظم طریقہ سے بنی ہے اور اپنی تنظیم میں باقیماندہ شہر سے جو اپنی جگہ انتہائی منظم ہے۔ حد درجہ منفرد اور نمایاں ہے۔ یقیناً یہ حکومت نے سرکاری منصوبہ بندی کے تحت بنائی ہے۔ ان بیرک نما مکانوں کو غلاموں کے گھر سمجھا گیا ہے۔ یہ غلام گھر جب مٹی میں دفن ہو چکے تو ان کے اوپر نئی زمین پر سولہ بھٹیاں بنائی گئی تھیں۔ یہ ناشپاتی کی شکل کی تھیں۔ ان کی لمبائی تین فٹ چار انچ سے لے کر چھ فٹ دو انچ تک تھی۔ ان میں جلانے کے لئے گائے کا گوبر اور لکڑی کا کوئلہ استعمال کیا جاتا تھا اور دھونکنی سے ہوا دی جاتی تھی۔ ان بھٹیوں کے قریب ہی ایک کٹھالی پڑی ملی تھی جس میں کانسی پگھلانے کے آثار تھے۔ گویا یہ دھات سازی کی بھٹیاں تھیں۔ لیکن ہڑپہ کے اصل دور سے بعد کی ہیں۔

غلام گھروں سے آگے شمال کی طرف گول چبوتروں کی پانچ قطاریں چلی گئی ہیں۔ یہ پختہ اینٹوں سے بنے پونے گیارہ سے لے کر گیارہ فٹ قطر تک کے گول چبوترے ہیں جن کے مرکز میں خالی جگہ ہے۔ اس خالی جگہ میں لکڑی کی بڑی بڑی اوکھلیاں دبائی ہوتی تھیں۔ جن میں لکڑی کے بڑے بڑے موسلوں سے کوٹ کوٹ کر آٹا پیستے تھے۔ تو یہ چکیاں تھیں۔ شروع میں سترہ چکیاں دریافت کی گئی تھیں۔ ۱۹۴۶ء کی کھدائی میں ایک مزید نکالی گئی (تصویر نمبر ۸۳) مزید کھدائیوں سے مزید چکیاں نکلنے کی اُمید کی جاسکتی ہے۔ ان میں سے ایک میں سے بھوسے کے ٹکڑے ملے ہیں اور ایک میں جلی ہوئی گندم اور چھڑے ہوئے جو۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اوکھلی اور موسلی سے جو چھڑنے اور گندم پیسنے کا کام لیا جاتا تھا۔ آج بھی پاکستان کے پسماندہ دیہات میں کہیں کہیں یہ اوزار زیرِ استعمال ہیں۔ ہڑپہ کی یہ چکیاں تھوک آٹا پسائی کا کارخانہ معلوم ہوتی ہیں —— ایک بڑی سرکاری فلور مل —— جس میں غلام مشقت پر مامور تھے۔ بعض چکیوں کی اینٹیں گھسی ہوئی صاف دکھائی دیتی ہیں۔ جو یہ ثابت کرتی ہیں کہ یہاں وہ پا برہنہ غلام کھڑے ہو کر غلّہ کوٹتے تھے۔

ان چکیوں سے آگے ایک بہت بڑا اناج گھر ہے جس میں عمارت کی دو قطاریں ہیں جن کے اندر غلّہ گوداموں کا ایک مبسوط سلسلہ ہے۔ یہ ہڑپہ کی ایک نمایاں عمارت ہے۔ پہلے زمین کے اوپر چار فٹ اونچا چبوترہ مٹی سے بنایا گیا ہے۔ اُس کے اوپر یہ سارے گودام ہیں۔ ہر گودام کا سائز ۵۰ فٹ × ۲۰ فٹ ہے اور ایسے ہی چھ چھ گوداموں پر مشتمل دو قطاریں متوازی بنائی گئی ہیں۔ ان قطاروں کا درمیانی فاصلہ ۲۳ فٹ ہے (تصویر نمبر ۸۷) یہ اناج گھر دریا کے کنارے واقع تھا اور اس میں داخلے کا رستہ دریا کی جانب سے تھا جس کا مطلب ہے کہ مختلف دیہاتوں سے گندم اکٹھی کر کے دریا کے راستے گودام تک لائی جاتی تھی اور پھر دوسرے علاقوں کو جاتی بھی دریا کے راستے سے تھی۔ ہر گودام کے اندر دُہرا فرش تھا جو سلیپروں کی دیواروں پر بنایا گیا تھا۔ سلیپر رکھنے کا مقصد یہ تھا کہ گودام کے

فرش کے نیچے سے ہوا گزرتی رہے تاکہ اناج نمی سے محفوظ رہے۔ تین سلیپرڈں کی ایک دیوار بنتی تھی۔ ان گوداموں میں داخلے کا رستہ اندرونی راہداری میں سے جاتا تھا۔ پورے اناج گھر کا رقبہ ۹۰۰۰ مربع فٹ سے کچھ زیادہ تھا۔ اتنا ہی رقبہ موہنجودڑو کے اناج گھر کا بھی تھا۔

قلعے کے پاس غلاموں کے کوارٹر اور پاس ہی چکیاں اس بات کا ثبوت ہے کہ یہاں غلامی کا نظام تھا۔ یہاں کے غلام اپنی اس جبر کی زندگی پر راضی برضا تھے۔ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس سلطنت کی سب سے بڑی دولت یہی اناج تھا۔ جس کی اوّل تو پیداوار کو بھی نہیں تو کم از کم تقسیم کو ضرور حکومت کنٹرول کرتی تھی۔ حکومت کے ملازم افسر بھی ہوں گے۔ منشی (کلرک) بھی اور مزدور بھی۔ موہنجودڑو میں ایسا ہی اناج گھر قلعہ کے اندر واقع ہے۔ چونکہ تبادلہ کے لئے ابھی سکّہ ایجاد نہ ہوا تھا۔ اس لئے اس اناج گھر کو سرکاری خزانہ یا سٹیٹ بنک بھی سمجھنا چاہیئے۔ سرکاری ملازموں کی تنخواہیں اسی غلّہ سے ادا کی جاتی ہوں گی۔ ایسا ہی رواج میسوپوٹیمیا میں بھی تھا۔ جہاں بے شمار شہروں میں ایسے اناج گھر تھے اور ان کا غلّہ بطور سکّہ استعمال ہوتا تھا۔ اُر سے ایک ایسی عبارت ملی ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک گودام اتنا بڑا تھا جس میں اس قدر جَو ذخیرہ کیا جا سکتا تھا کہ جو ۴۰۲۰ دنوں کی مزدوری کی اُجرت کے لئے کافی ہو۔ اُر سے اس قسم کی دیگر عبارتیں بھی ملی ہیں اور اُن کا زمانہ ۲۱۳۰ ق م تا ۲۰۰۰ ق م کے قریب ہے۔ یہی زمانہ سندھ تہذیب کے عروج کا ہے۔ عراق کے ان اناج گھروں میں سے کئی عبادت خانوں کی ملکیت تھے۔

موہنجودڑو

موہنجودڑو میں بھی شہر کا عمومی پلان ہڑپہ جیسا ہی تھا۔ شہر کے مغرب میں قلعہ ہے۔ شہر کی گلیوں کی ترتیب، مکانات اور اناج گھر سب ہڑپہ جیسے ہیں۔ البتہ یہاں کی منفرد اور سب سے نمایاں چیز بڑا "اشنان گھر" ہے۔ بڑا غسل خانہ ——— یا عظیم حمام! یہ ایک بہت بڑی عمارت ہے جس کے وسط میں ایک بڑا سا تالاب ہے۔ یہ تالاب شمالاً جنوباً ۳۹ فٹ لمبا، شرقاً غرباً ۲۳ فٹ چوڑا اور آٹھ فٹ گہرا ہے۔ شمال اور جنوب دو سمت سے اینٹوں کے بنے زینے اندر اترتے تھے جن پر لکڑی کے تختے لُک کے ذریعے چپکا دیئے گئے تھے۔ تالاب کی چار دیواری کی بیرونی سمت پر بھی لُک (بچومن) کا لیپ کیا گیا تھا۔ لُک ہائیڈروکاربن سے قدرتی طور پر نکلنے والا مادہ ہے اور فطرت میں مختلف حالات میں دستیاب ہے جو اُس وقت بھی تھا۔ لُک کے لیپ سے تالاب میں سے پانی کے

رسنے کا سدِ باب کیا گیا ہے۔

موہنجو دڑو کا قلعہ ایک ایسے ٹیلے پر واقع ہے جو جنوب میں سطح زمین سے بیس فٹ اونچا ہے اور شمال میں چالیس فٹ۔ آج کل دریائے سندھ کی ایک شاخ اس سے تین میل کے فاصلے پر بہتی ہے۔ جب یہ شہر آباد تھا اُس وقت قلعے کی مشرقی دیوار کے پاس سے دریا کی ایک شاخ گزرتی تھی۔ مغربی جانب جو حفاظتی بند تھا اُس سے ایک میل دور دریا تھا۔ قلعہ ایک چبوترے پر واقع ہے۔ چبوترہ مٹی اور کچی اینٹوں سے بنایا گیا تھا جس زمانے سے اناج گھر اور اشنان گھر تعلق رکھتے ہیں اس کے نیچے بھی کئی دور رہائش کے مدفون ہیں مگر زیر زمین پانی کی سطح اونچی ہونے کے باعث کھدائی ابھی تک نہیں ہو سکی۔ تاہم جو کچھ ہو سکا ہے اُس کے مطابق اوپر سے نیچے تک سات سطحیں ملی ہیں۔ ساتویں سے نیچے ابھی تک نہیں جایا جا سکا۔ چھٹی اور ساتویں سطح کے درمیان بیس فٹ موٹی تہہ مٹی اور اینٹ کے روڑوں کی بچھائی گئی ہے۔ گویا پرانا شہر سیلاب سے تباہ ہوا یا سیلاب کے خطرے میں آیا تو پورے شہر کے اوپر بیس فٹ اونچا چبوترہ بنا کر نیا شہر تعمیر کیا گیا۔ موہنجو دڑو کے قلعے میں جو برُج بنائے گئے ہیں۔ اُن میں بعض جگہ لکڑی کے شہتیر کا ردا لگایا گیا ہے جو ۹ فٹ لمبا اور ۵ فٹ چوڑا ہے لیکن بعد میں یہ شہتیر گل گئے تو کہیں کہیں اینٹوں کی مرمت بھر دی گئی (تصویر نمبر ۸۸) شہتیروں کا یہ عجیب و غریب استعمال موہنجو دڑو کے بڑے اناج گھر میں بھی کیا گیا ہے۔ بعد میں آنے والے معماروں نے یہ طریقہ ترک کر دیا۔ دو برُج ایک چور دروازے کے دائیں بائیں بنائے گئے تھے۔ بعد میں یہ چور دروازہ بند کر دیا گیا اور یہاں فصیل تعمیر کر دی گئی۔ اس فصیل کے اوپر دونوں طرف قدِ آدم دیواریں بنا کر دونوں برجوں کو محفوظ راستے سے آپس میں ملا دیا گیا (تصویر نمبر ۸۹) اس جگہ سے مٹی کے .. ا پختہ باٹ ملے ہیں جن میں سے کچھ چھ اونس وزن کے ہیں اور باقیماندہ بارہ اونس کے (بالترتیب تقریباً ایک پاؤ اور آدھا سیر) قلعے کے جنوب میں بھی ایک برُج ہے اور اس کے قریب ایک عقبی دروازہ ہے۔ موہنجو دڑو قلعے کا دفاعی نظام ہڑپے کے قلعے سے زیادہ پیچیدہ ہے۔

اشنان گھر میں تالاب کے فرش کو پانی بند بنانے کے لئے فرش کے نیچے کھریا مٹی (جپسم) کا گارا لگا کر اُس پر بغل کے بل کھڑی اینٹیں جوڑی گئی تھیں۔ کھڑی اینٹوں کے درمیان بھی کھریا مٹی کا گارا لگایا گیا تھا۔ کھڑی اینٹوں کے اس فرش کے اوپر لُک کی ایک انچ موٹی تہہ بچھائی گئی تھی۔ اُس کے اوپر پختہ اینٹیں چُن دی گئی تھیں۔ دیواروں میں بھی یہی اصول اپنایا گیا تھا۔ تالاب کی اندرونی سمت پختہ اینٹوں کی دیوار۔ اس کے پیچھے ایک انچ موٹی لُک کی تہہ اُس کے پیچھے پختہ اینٹوں کی تعمیر اور اُس کے پیچھے کچی اینٹوں کا پُشتہ اور اس کے پیچھے آخر میں پھر پختہ اینٹوں کی چُنائی۔ جنوب

مغربی کونے پر پانی کے نکاس کی ایک خوبصورت زاغ بند، قدِ آدم نالی تھی (تصویر نمبر ۹۰) ۔

اس تالاب کے اردگرد ایک غلام گردش چلی گئی ہے۔ جس میں تین اطراف میں چھوٹے چھوٹے کمرے ہیں اور ایک سمت میں صرف برآمدہ ہے ایک کمرے میں ایک کنواں ہے جس سے پانی نکال کر مذہبی غلام تالاب کو بھرتے ہوں گے۔ شمالی جانب ایک جگہ ترتیب کے ساتھ آٹھ غسل خانے بنائے گئے تھے۔ چار چار غسل خانوں کی دو قطاریں آمنے سامنے تھیں۔ ان کے پختہ فرش تھے اور سائز ½ ۹ فٹ × ۶ فٹ تھا ان کی دیواریں بہت موٹی تھیں اور کمروں کے اندر سے پختہ اینٹوں کے زینے اوپر جاتے تھے۔ دیواروں کی ضخامت اس بات کا ثبوت ہے کہ اوپر بھی ایک منزل تھی تو گویا ان غسل خانوں کے اوپر رہائشی کمرے تھے یا لباس تبدیل کرنے کے کمرے۔ ہوسکتا ہے پجاری ★ (یا پروہت جو کوئی بھی اُن مذہبی پیشواؤں کا نام تھا) اوپر رہتے ہوں اور نیچے کے غسل خانے اُن کے استعمال میں ہوں جب کہ عوام تالاب میں غسل کرتے ہوں۔ ماہرینِ آثار کا خیال ہے کہ یہ غسل خانہ صاحب اقتدار مذہبی پیشواؤں کے قبضے میں تھا اور یہ عوامی سے زیادہ سرکاری اشنان گھر معلوم ہوتا ہے۔

تالاب کے مغرب میں ایک ایسی عمارت ملی ہے جس کا فرش زمین سے پانچ فٹ اونچا تھا اور اس کے نیچے پختہ اینٹوں کے ردمے بنا کر اُن کے درمیان میں سے ہوا کے گزرنے کے رستے بنے ہوئے تھے۔ یہ ہوادان پھر بل کھا کر دیواروں کے اندر عموداً چلے گئے تھے یقینی طور پر یہ گرم حمام تھا جس کے فرش کے نیچے اور اردگرد کی دیواروں کے اندر بنے ہوادانوں میں گرم ہوا گھومتی تھی۔ ۱۹۵۰ء میں اس گرم حمام کی پوری عمارت ہٹادی گئی اور اس کے نیچے سے کھدائی میں ایک بہت بڑا اناج گھر نکل آیا۔ اس کا طول شرقاً غرباً ۱۵۰ فٹ اور عرض شمالاً جنوباً ۷۵ فٹ تھا اس عمارت کے ۲۷ حصے تھے اور پورے اناج گھر کے فرش کے نیچے ہوا کے گزرنے کے ہوادان بنائے گئے تھے۔ فرش اور دیگر تعمیرات میں لکڑی کا وافر استعمال کیا گیا تھا۔

اناج گھر، اشنان گھر سے قدیم تر عہد سے تعلق رکھتا ہے۔ اناج گھر کے جنوب میں ایک بہت بڑا زینہ ملا ہے جو ۲۲ فٹ چوڑا ہے۔ یہ زمین سے شروع ہو کر قلعے کی سب سے اونچی سطح تک جاتا ہے۔ یہ زینہ اناج گھر کا معصر ہے زینے کے قدموں کے قریب ایک کنواں ہے۔ اس سے آگے چند دیواروں کے اندر یہاں وہاں بہت سے کنویں ہیں۔

★ پجاری: ایس کے چیٹرجی کا خیال ہے کہ "پوجا" کا لفظ دراوڑی زبان کا ایک ایسا لفظ ہے جو اپنی اصل حالت میں اصل مفہوم میں اب تک زندہ ہے اگر ایسا ہے تو پھر ان مذہبی پیشواؤں کو "پجاری" کہنا زیادہ مناسب ہے۔

اشنان گھر سے شمال مشرق میں ایک طویل عمارت ہے جو ۲۳۰ فٹ × ۷۸ فٹ ہے۔ اس کے وسط میں ۳۳ فٹ مربع صحن ہے۔ اس میں تین برآمدے کھلتے ہیں۔ چاروں طرف بیرکوں کی طرح سے کمرے بنے ہیں۔ اکثر کمروں کے فرش پختہ اینٹوں کے ہیں۔ اس عمارت کو شاہی محل یا بڑے پجاری کا گھر سمجھنا مشکل ہے کیونکہ اس کا طرزِ تعمیر رہائشی مکان جیسا نہیں ہے۔ اسی لئے کھدائی کرنے والوں نے اسے کالج کا نام دیا تھا اور جب تک مزید کھدائیوں سے اس بات کا فیصلہ نہیں ہو جاتا کہ یہ عمارت کیا تھی اور اس کا مقصد کیا تھا اسے سہولتِ بیان کی خاطر کالج ہی کہا جاتا رہے گا۔

اشنان گھر اور کالج سے جنوب میں ایک اور اجتماعی مقصد کی عمارت بھی ملی ہے جو بعد میں تبدیل بھی کی گئی ہے لیکن ابتدا میں یہ ایک بہت بڑا مربع شکل کا ہال تھا جس کا ہر ضلع ۹۰ فٹ کا تھا اس کے اندر اینٹوں سے بیٹھنے کی نشستیں تعمیر کی گئی ہیں۔ پورے ہال میں گزرنے کے پانچ رستے ہیں۔ ہر دو رستوں کے درمیان نشستوں کی چار قطاریں ہیں۔ ہر قطار میں پانچ نشستیں ہیں یا تو ان کے اوپر عمدہ لکڑی کی خوبصورت نشستیں لگائی گئی تھیں یا انہی پر ہی سامعین بیٹھتے تھے۔ یہ کل ایک سو نشستیں ہیں۔

شہر کا کچھ حصہ ابھی تک کھودا نہیں گیا۔ خاص طور پر بدھ سٹوپا جوں کا توں کھڑا ہے۔ ہو سکتا ہے اس کے نیچے کچھ ایسی اہم عمارتیں یا زیادہ اہم مواد (بالخصوص تختیاں اور تحریریں) مل جائے جو ہمارے علم کو انقلابی صورتِ حال سے دوچار کر دے۔ بہر حال اس کی کھدائی ضروری ہے۔

قلعے کے اندر کچھ رہائشی گھر بھی ملے ہیں۔ قلعہ، اشنان گھر، کالج اور بڑے ہال کو پیشِ نظر رکھیں تو یہ یقین کرنا مشکل نہیں رہتا کہ یہ شہر یا تو مذہبی مرکز تھا یا ریاستی دار الحکومت یا دونوں۔ اجتماعی غسل کے بعد میں بھی اس علاقے کے لوگوں کی سماجی اور مذہبی زندگی کا حصہ رہا ہے۔ ہر شہر میں چند تالاب بنے ہوتے تھے، جن میں لوگ مذہبی فریضہ کے طور پر نہاتے تھے یہ چھوٹے چھوٹے زینہ دار تالاب ہوتے تھے، موہنجو دڑو کا عظیم اشنان گھر بھی اپنے وسط میں ایک وسیع و عریض تالاب زینہ دار رکھتا تھا۔

موہنجو دڑو کے قلعے کے مشرقی جانب پہلے تو کافی ساری جگہ خالی ہے جہاں کسی آبادی کے آثار نہیں۔ یہاں غالباً دریائے سندھ کا کوئی شاخچہ گزرتا ہوگا یا پھر نہر بنائی گئی ہوگی۔ اس سے آگے پھر ٹیلے ہیں جن کے نیچے تعمیرات کے آثار ملے ہیں یا تو یہ بھی رہائشی علاقہ تھا اور اگر نہیں تو کم از کم یہاں دریا سے حفاظت کے لئے بڑے بڑے پختہ اینٹوں کے پشتے بنائے گئے تھے اور ان میں سے سیڑھیاں نیچے دریا کی موجودہ سطح تک اترتی چلی جاتی ہیں۔

اصل شہر موہنجو دڑو ایک ہی سائز کے کئی مستطیل بلاکوں پر مشتمل تھا ہر بلاک شمالاً جنوباً ۱۲۰۰ فٹ اور شرقاً غرباً

۸۰۰ فٹ تھا۔ اس کے اندر چھوٹی گلیاں قائمہ زاویہ پر ایک دوسرے کو کاٹتی تھیں۔ اسی طرح کے چھ سات بلاک اب تک کھود نکالے جا چکے ہیں۔ اگر کھدائی مکمل کر لی جائے تو شاید ایک مربع میل کا پورا شہر برآمد ہو جائے جس میں بارہ رہائشی بلاک ہوں گے۔ قلعہ مغربی جانب کا مرکزی بلاک ہوگا۔ بڑی گلیاں تیس فٹ چوڑی ہیں، چھوٹی گلیاں کہیں کہیں سے خمیدہ کر دی گئی ہیں تاکہ آندھی کی صورت میں گلیوں میں ہوا کا زور ٹوٹ جائے یہ عموماً پانچ سے دس فٹ چوڑی ہیں۔ گھروں کے دروازے بڑی گلیوں یا گزرگاہ والی گلیوں میں نہیں کھلتے تھے بلکہ بغل میں بند گلیوں میں کھلتے تھے۔ کھڑکیوں کا رواج نہ ہونے کے برابر تھا۔ کہیں کہیں کھڑکیاں تھیں تو ان میں پختہ مٹی کی جالیاں لگا کر اُس میں سے ہاتھ پاؤں یا سر باہر نکالنے کا رستہ بند کر دیا گیا تھا۔ بالائی طبقات کی عورتیں کسی قسم کے پردے کی پابند ہوں گی۔ گھر کی چادر اور چار دیواری میں مقید رہتی ہوں گی۔

موہنجو دڑو میں ایک گھر مکمل طور پر محفوظ ہے (تصویر نمبر ۹۱)۔ میں دائیں جانب سب سے اوپر کا گھر جس کے اندر نمبر ۳ لکھا ہے) پانچ فٹ چوڑی بغلی گلی میں گھر کا دروازہ ہے جو ایک ڈیوڑھی میں کھلتا ہے۔ اس میں دروازے کے عین سامنے ایک چھوٹا سا کمرہ چوکیدار یا نوکر کے لئے ہے۔ دائیں طرف ایک دروازہ ہے جو ایک مختصر گلیارے میں کھلتا ہے گلیارے میں دائیں جانب ایک کمرہ ہے جس میں کنواں ہے اور سامنے چند قدم چل کر صحن آ جاتا ہے۔ صحن ۳۳ فٹ مربع ہے صحن پہلے کھلا تھا۔ پھر اُس کے کچھ حصّے پر بھی چھت ڈال دی گئی۔ کنویں والے کمرے سے ایک زاغ بند محرابی راستہ برابر کے کمرے میں کھلتا ہے جو پختہ فرش کا غسل خانہ ہے۔ غسل خانے سے اگلے کمرے کے فرش کے نیچے سے پختہ مٹی کا پائپ گزرتا ہے۔ پائپ کی حفاظت کے لئے پہلے پکی اینٹوں کی نالی بنائی گئی ہے۔ پھر اُس کے اندر پائپ بچھایا گیا ہے اسی طرح ایک دوسری جگہ بھی ایسا ہی زمین دوز پائپ بچھایا گیا ہے۔ گھر کی دیواریں بہت موٹی ہیں جس کا مطلب ہے۔ دوسری منزل بھی ہوگی۔ پختہ اینٹوں کا زینہ بھی اوپر جاتا ہے۔ گلیارے میں سے صحن میں داخل ہونے کی بجائے بائیں جانب والے دروازے میں داخل ہوں تو ایک برآمدہ ہے جو بائیں جانب جاتا ہے پھر دائیں مڑ جاتا ہے یہاں ایک کمرے میں داخل ہوتے ہیں جس میں طاق بنے ہیں۔ غالباً یہاں وہ بت رکھے جاتے ہوں گے، جن کی عبادت کی جاتی ہوگی اگر یہ گمان درست ہے تو پھر عبادت انفرادی رنگ رکھتی اور اجتماعی عبادت خانے اسی لئے کہیں نہیں ملے۔

بعض گھروں میں کمرے کے اندر اینٹوں سے کُھڈی بنائی گئی ہے (تصویر نمبر ۹۲) جس میں سوراخ دار برتن ہے جو خمدار راستے سے زمین دوز نالی سے ملحق ہے۔ یہ فلش سسٹم کی ابتدائی شکل ہے۔ خمدار راستے کے باعث برتن میں پانی کھڑا رہتا ہے۔ مگر بعض گھروں میں سیدھا فلش ہو جاتا ہے۔ گھر سے گندے پانی کے نکاس کے لئے دیوار میں سوراخ

بنایا جاتا تھا (زمین دوز نالیوں کو تب موری کہتے ہوں گے۔ اب بھی یہ لفظ انہی معنوں میں زندہ ہے۔) اور باہر زمین دوز نالیوں کے ذریعے غلاظت شہر سے باہر چلی جاتی تھی (دیوار میں سوراخ کے لئے دیکھئے تصویر نمبر ۹۳)

موہنجو دڑو میں ایک ایسی عمارت بھی ملی ہے جو اگرچہ رہائشی قسم کی ہے لیکن بہت بڑی ہے یہ شرقاً غرباً ۲۰۵ فٹ لمبی ہے۔ یقیناً یہ ایک محل ہے۔ بیرونی دیوار ۳½ فٹ سے لے کر ۷ فٹ تک موٹی ہے۔ اس میں دو بڑے صحن ہیں۔ (مردانہ اور زنانہ ؟) جن کو ایک ۵ فٹ چوڑی غلام گردش آپس میں ملاتی ہے۔ اس کے ایک سرے پر ۸ فٹ چوڑا دروازہ ہے۔ گھر کے دو مختلف کمروں میں کنویں تھے۔ ایک کمرے میں ایک گول تنور تھا۔ اس کا قطر تین فٹ آٹھ انچ اور اونچائی ۳½ فٹ تھی اس کی شکل ہو بہو موجودہ تنوروں جیسی تھی۔ محل میں چار زینے اوپر جاتے تھے۔

شہر میں ایک اور پبلک بلڈنگ ملی ہے جو یا تو مسافروں کے ٹھہرنے کے لئے سرائے تھی یا پھر تیرتھ یاتریوں کے ٹھہرنے کے لئے یاتری استھان تھی۔ اصل عمارت ایک بہت بڑے ہال پر مشتمل ہے۔ جو انگریزی حرف ایل (L) کی شکل کا ہے۔ اس ہال کی دیواروں کے باہر ہال کے گرد اگرد اینٹوں کے ستون بنے ہوئے ملے ہیں جن کے اوپر غالباً برآمدے کی چھت ڈالی گئی تھی۔ جو ہال کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے تھی۔ جنوب مشرقی کونے پر ایک چار فٹ گیارہ انچ چوڑا دروازہ گلی میں کھلتا تھا۔ بعد میں یہ دروازہ بند کر کے شمالی جانب مرکز میں دیوار کاٹ کر ایک دروازہ نکالا گیا تھا۔ اس کے قریب سے ایک رستہ پانی کے نکاس کا بنایا گیا تھا جو زمین دوز سفالی پائپ سے ملحق تھا۔ ہال کے ایک کونے میں ایک فلش سسٹم کا بیت الخلا بھی بنایا گیا تھا۔

ایک اور بڑی عمارت ملی ہے جو ۸۷ فٹ × ۶۴½ فٹ ہے۔ اس میں کچھ کمرے تو اندر صحن میں کھلتے ہیں جو رہائشی معلوم ہوتے ہیں اور کچھ باہر گلی میں کھلتے ہیں۔ ان کے فرش پختہ اینٹوں کے ہیں اور نہایت عمدگی سے بنائے گئے ہیں۔ باہر کا ایک بہت بڑا کمرہ ایسا ہے جس میں پانچ گول مخروطی گڑھے اینٹوں سے بنائے گئے۔ ان میں یقیناً مٹکے یا دوسرے بڑے برتن جو دھات کے بنے ہوں گے ٹکائے جاتے ہوں گے (تصویر نمبر ۹۴) یا تو یہ کوئی ریستوران تھا یا رنگریز کا کارخانہ۔

ایک اور اجتماعی نوعیت کی عمارت ملی ہے جو ۵۲ فٹ × ۴۰ فٹ ہے۔ اس کی دیواریں چار فٹ موٹی ہیں۔ اس کا دروازہ جنوب کی طرف سے ہے جس میں سے دو متوازی سیڑھیاں اوپر چڑھتی ہیں جو مرکز میں آ کر مل جاتی ہیں دروازہ بہت ہی بڑا ہے اس عمارت کے اندر صحن میں اینٹوں کا ایک دائرہ تعمیر کیا گیا ہے جس کا اندرونی قطر چار فٹ ہے۔ ماہرینِ آثار کا خیال ہے یہ کسی درخت کے گرد حفاظتی حصار تھا اگر ایسا ہے تو پھر درخت مقدس تھا اور یہ

عمارت اُس مقدّس درخت کا مندر تھی۔ شاید پیپل مندر۔ اس عمارت کے مختلف حصوں میں سفید چونے کے پتھر کے بنے ہوئے ایک بڑے مجسمے کے تین ٹکڑے ملے ہیں۔ ان کو جوڑیں تو مجسمہ مکمل ہو جاتا ہے ایک بیٹھا ہوا آدمی ہے مجسمے کی مکمل اونچائی ۱۶½ انچ ہے۔ اس کی داڑھی ہے مگر مونچھیں مُنڈی ہوئی ہیں۔ بال اکٹھے کر کے سر کے پیچھے ان کا جُوڑا بنایا گیا ہے اور ایک باریک مینڈھی گوندھ کر سر کے ارد گرد باندھی گئی ہے جو آگے ماتھے کے اوپر سے گزرتی ہے اگر یہ مینڈھی نہیں تو کپڑے کی باریک پٹی ہے جو باندھی گئی ہے اس آدمی نے دونوں ہاتھ کولھوں پر رکھے ہوئے ہیں ایک قدرے اونچا ہے اور دوسرا نیچا۔ آنکھوں کے اندر غالباً موتی جڑے گئے تھے جو بعد میں گر گئے۔

اس عمارت کی دیواریں موٹی، دروازہ عظیم الشان مگر کل رقبہ مختصر ہے ہو سکتا ہے صحن میں موجود مدوّر حصار کے اندر ہی مجسمہ رکھا گیا ہو۔ مجسمے کا سر گول حصار کے قریب ہی سے ملا تھا بہرحال کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

موہنجو دڑو میں ایک اور عمارت جس پر مندر ہونے کا شبہ کیا گیا ہے۔ اُس کی بیرونی دیواریں ۴½ فٹ موٹی ہیں اور آٹھ دس فٹ اونچائی تک محفوظ ملی ہیں۔ ان کے اندر کچھ اینٹوں کے کئی چبوترے بنے ہیں یا تو ان کے اوپر ستون تعمیر کئے گئے تھے۔ جن پر کوئی زبردست عمارت کھڑی تھی یا پھر ان کا کوئی دوسرا مقصد بھی ہو سکتا ہے۔ عمارت کے وسط میں صحن ہے جو ۲۳×۱۹ فٹ سائز کا ہے۔ دو چھوٹے صحن اس بڑے صحن کے شمال اور جنوب میں ہیں جنوبی صحن میں ایک کنواں ہے (دیکھئے تصویر نمبر ۱۹) میں شمال مغربی کنارہ۔ مکان نمبر ۵ کے مغربی جانب موٹی دیواروں کی عمارت)

ایک نہایت دلچسپ عمارت شہر کے شمال مغربی کونے پر ہے اس میں آمنے سامنے دو قطاروں میں چھوٹے چھوٹے کمرے ہیں جن کی کل تعداد سولہ ہے لیکن ان سولہ کمروں میں سے ہر ایک کے پیچھے ایک اندرونی کمرہ ہے (جسے سرائیکی میں اندروٹھا کہتے ہیں۔ پنجاب اور سندھ کے پسماندہ دیہات میں اس طرز تعمیر کا اب بھی رواج ہے) گویا کل ۳۲ کمرے ہوئے۔ ہر بیرونی کمرے کے مقابلے میں اندروٹھے کا رقبہ دُگنا ہے۔ سولہ کمروں میں سے ہر ایک میں ایک کونے میں پانی کا گھڑا بنایا گیا ہے۔ دیوار میں پانی کے نکاس کا سوراخ ہے۔ وہیلر اور دوسرے مغربی ماہرین کا خیال ہے۔ اندروٹھا بیڈ روم تھا۔ لیکن، ہم جانتے ہیں کہ بیرونی کمرہ بیڈ روم ہوتا ہے اور اندروٹھا سٹور روم کا کام دیتا ہے۔ گھڑا جو بیرونی کمرے میں ہے وہ بھی اس بات کی تصدیق کرتا ہے۔ دیہاتوں میں یہی رواج اب بھی ہے۔ لگتا ہے کہ غلاموں کی بیرکیں تھیں لیکن یہ غلام دستکار اور کاریگر ہوں گے مشقتی نہیں۔ اس سے پہلے مذکورہ عمارت جس پہ مندر کا شبہ ہے اگر بہت بڑی تھی جیسا کہ چبوتروں سے قیاس ہوتا ہے۔ تو پھر ان بیرکوں کا غلاموں کی رہائش گاہ ہونا اور بھی

یقینی ہوجاتا ہے۔ سلطنت روما میں بہت بڑی اور فلک بوس عمارتیں غلام داری دور کی خاص یادگار ہیں اس لئے عموماً سمجھا جاتا ہے کہ وسیع و عریض اور اونچی بڑی تعمیرات غلام داری سماج کا خاصہ ہیں۔ ان بیرکوں کی دیواریں پتلی ہیں جس کا مطلب ہے یہ یک منزلہ تھیں ان کے پاس ایک کنواں بھی تھا جہاں سے پانی لیا جاتا ہوگا۔

موہنجودڑو کے زمانۂ عروج میں گلیاں کچی ہوتی تھیں مگر اُن میں پختہ زمین دوز نالیاں ہوتی تھیں۔ ان کی نفاست، عمدگی اور کمال اس درجہ تھا کہ ہمعصر دنیا میں اُن کا دنیا کے کسی خطے میں جواب نہ تھا (تصویر نمبر ۹۵، ۹۶) مناسب مقامات پر پختہ اینٹوں کے مَین ہول تھے جن کو شہر کا عملۂ صفائی صاف کرتا رہتا تھا یہ بھی امکان ہے کہ گھروں کی صفائی کرنے والے بھی حکومت سے تنخواہ لیتے تھے یعنی ذاتی غلام تو نہ تھے مگر آزاد شہریوں کی غلاموں پر اجتماعی ملکیت تھی (دنوں میں آج بھی میونسپل عملہ گھروں کی صفائی کرتا ہے جب کہ تنخواہ میونسپلٹی سے لیتا ہے) ہر گھر میں ایک کنواں تھا اور گلیوں میں بھی کہیں کہیں کوئی کنواں تھا۔ گندے پانی کے نکاس کا زمین دوز انتظام تھا۔ گھر سے جب پانی نکل کر گلی میں آتا تھا تو دیوار کے ساتھ ایک گڑھا یا مدفون برتن یا پختہ اینٹوں کا گٹر بنا ہوتا تھا تاکہ پانی گلی میں نہ بہہ جائے۔ اہم گلیوں کے موڑ پر یا چورستوں پر ایک چھوٹا سا کمرہ ہوتا تھا جو گلی میں کُھلتا تھا۔ بظاہر یہ چوکیدار کا ٹھکانہ تھا۔ اسی سے لگتا ہے کہ شہری معاملات کے بارے میں سرکاری انتظام بہت مفصل اور سخت گیر تھا۔

دیواروں کا عام طرز تعمیر آڑے سیدھے کا تھا۔ یعنی ایک ردے میں اینٹیں سیدھی چُنی جاتی تھیں تو دوسرے میں آڑی۔ مگر ایک آدھ جگہ آرائشی اسلوب بھی اختیار کیا گیا ہے (تصویر نمبر ۹۷) دیواریں صرف اندر سے پلستر کی جاتی تھیں۔ باہر سے نہیں۔ پسماندہ دیہات کے پرانے گھروں میں آج بھی اس رواج کی باقیات دیکھی جاسکتی ہیں۔ چھتوں میں لکڑی کا استعمال یقینی ہے اور چھت باہر کو بڑھی ہوئی بھی ہوتی ہوگی۔ اوپر جھروکے ہوتے ہوں گے۔ جن میں سے عورتوں کو باہر گلی میں جھانکنے کی کم ہی اجازت ہوگی۔ تعمیراتی جمالیات سادہ سی ساری لکڑی سے وابستہ تھی یا شاید پلستر پر کوئی رنگ و روغن اور تصاویر ہوتی ہوں۔ اینٹوں سے تو کوئی جمالیاتی کام نہیں لیا گیا۔

اس شہر کے مکانات کا جائزہ لیں تو محسوس ہوتا ہے کہ امیر اور غریب گھر بھی تھے۔ امیر گھروں میں پہلے صحن ہوتا تھا جس کا رستہ بڑی گلی میں نہیں بلکہ بغلی کوچے میں کھلتا تھا۔ گھر میں داخل ہوتے ہی ایک چوکیدار کے بیٹھنے کی جگہ ہوتی تھی۔ اس کے بعد صحن تھا اور صحن کے تین اطراف میں چھوٹے بڑے کمرے ہوتے تھے۔ بعض گھروں میں دو اطراف میں کمرے اور بعضوں میں صرف سامنے کی سمت میں چند کمرے تھے۔ ایک کمرہ ہر امیر گھر میں غسل خانے کا ہوتا تھا جس کا فرش پختہ اینٹوں سے نہایت عمدگی سے بنایا جاتا تھا۔ غلاظت کے اخراج کے لئے ہر گھر میں زمین دوز نالیاں بنی ہوتی تھیں جو

باہر گلیوں کی بڑی زیر زمین دوز نالیوں سے جا ملتی تھیں۔اس کے علاوہ گھر کے کوڑا کرکٹ کی صفائی کے لئے دیوار میں ایک سوراخ ہوتا تھا جس میں سے کوڑا باہر پھینکا جاتا تھا اور باہر اس سوراخ کے نیچے اینٹوں کی کچرا پیٹی بنی ہوتی تھی یقیناً یہاں سے شہر کا سرکاری عملہ صفائی اس کچرے کو لے جاتا ہوگا۔چونکہ یہ ایک دریائی تہذیب تھی۔اس لئے اس میں صفائی کی طرف زیادہ رجحان تھا۔جہاں پانی وافر ہو وہاں نہانا دھونا اور صفائی کے کاموں میں پانی کے استعمال میں کنجوسی کی ضرورت نہیں جیسا کہ صحرائی تمدن میں ہوسکتی ہے۔

امیر گھروں میں تو کنوئیں تھے لیکن نسبتاً غریب گھروں کے لئے پبلک کنوئیں بھی تھے پبلک کنوؤں پہ پانی بھرنے یا پلانے کی سبیلیں بنی ہوتی تھیں۔

یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کم از کم تین مرتبہ قیامت خیز سیلاب آیا جس میں پورا شہر غرق ہوگیا اور پھر بعد میں اُس کے اوپر دوبارہ بنا ہر بار جب نیا شہر بنا تو اُس کا فنِ تعمیر زوال کا شکار ہوا۔تہذیب اور معیارِ زندگی (اور خوشحالی) میں انحطاط پیدا ہوا۔زوال آمادہ شہر کو آخر میں حملہ آوروں نے برباد کر دیا۔

بوری گنکوفسکی کا خیال ہے موہنجو دڑو کی آبادی ایک لاکھ سے کم نہ تھی[۵]

دُوسرے شہر

اس تہذیب کے دوسرے نمایاں شہروں میں چنھو دڑو، ستکگن ڈور، بالاکوٹ، سوتکاکوہ، ٹوچی، مزینہ دمب، سیاہ دمب جھانی، علی مراد، گنویری والا اور متعدد دوسرے شہر شامل ہیں۔ان میں سے چند ایک کا نمونتہً جائزہ لینا ضروری ہے۔

چنھو دڑو

موہنجو دڑو سے اسّی میل جنوب میں چنھو دڑو ہے۔کبھی دریائے سندھ اس کے دامن کو چھو کر گزرتا تھا۔اب دریا یہاں سے بارہ میل دور ہے اس میں اوپر تلے تین ثقافتی ادوار مدفون ہیں۔سب سے نیچے وادی سندھ کی تہذیب ہے جو عمارتوں کی تین سطحوں پر مشتمل ہے۔گویا اس میں کل پانچ رہائشی سطحیں ہیں اور یہ سب ایک دوسرے سے سیلاب کی گاد کے ذریعے جدا ہیں۔یعنی ہر بار شہر سیلاب سے تباہ ہوا۔سندھ تہذیب کی سطح جو تین آبادیوں پر مشتمل ہے جہاں ختم

ہوتی ہے اُس کے بعد جھوکر ثقافت اور پھر جھنگر ثقافت ہے۔ سب سے نچلی سطح کے نیچے بھی بہت کچھ ہوگا۔ مگر زیرِ زمین پانی نیچے کھدائی کرنے میں مانع ہے۔ یہ شہر کم از کم دو دفعہ سیلاب میں مکمل غرق ہوا اور دوبارہ تعمیر ہوا۔ یہ ایک صنعتی شہر تھا جس میں زیادہ تر گھر دستکاروں کے تھے کئی جگہ کانسی یا تانبے کے ڈھلے ہوئے اوزار ڈھیروں کی صورت میں ملے ہیں۔ ان پر صفائی، رگڑائی وغیرہ کا کام ہونا ابھی باقی تھا۔ تو یہ کسیروں اور ٹھٹھیروں کے گھر تھے۔ بعض گھر منکا سازوں کے تھے۔ کچھ گھونگھے اور ہڈی کی اشیاء بنانے والوں کے گھر تھے۔ کچھ مہریں بنانے والوں کے گھر تھے۔ یہ وہی مشہور مہریں ہیں جن پر وادیٔ سندھ کی لپی تحریر ہے۔

منکے بنانے والے گھر (یا فیکٹری) میں پختہ اینٹوں کا فرش ہے جس کے نیچے تانے بانے میں کاٹتی ہوئی زمین دوز نالیاں تھیں۔ اس کمرے کی دیواریں کافی باریک تھیں۔ اس میں کہیں راکھ یا آگ جلنے کا کوئی دوسرا نشان نہیں ملا۔ نہ فرش پر، نہ نالیوں میں۔ شاید یہ کارخانہ بنانے کے بعد ہی چھوڑ دیا گیا۔ اکثر فیکٹریوں میں آدھا تیار سامان ڈھیروں کی صورت میں ملا ہے۔ جس کا مطلب ہے شہر کو افراتفری میں خالی کیا گیا ہے۔

اس کے بعد وادیٔ سندھ کی تہذیب کے آخری زمانے کی جھلکیاں ملتی ہیں اور اس کے بعد جھوکر ثقافت کے آثار ظاہر ہو جاتے ہیں۔ ماہرینِ آثار یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ شہر خالی کیوں ہوا۔ پرانے لوگ کہاں چلے گئے اور نئے لوگ کون تھے اور کہاں سے آئے۔ البتہ اتنا طے ہے کہ نئے لوگ پہلے والوں کی نسبت بدرجہا غریب تھے۔ جنہوں نے خالی مکانوں میں اپنی چٹائی کی جھگیاں ڈال لی تھیں اور جھونپڑیوں کے باہر انہوں نے چولہے بنالئے تھے جن کے اردگرد چھوٹی چھوٹی دیواریں تھیں جن کا کام چولہے کی آگ کو ہوا سے بچانا تھا۔

ارضِ پاکستان کی قبل تاریخ پر غور کرنے والوں کا اور ماہرینِ آثار کا ہمیشہ یہ رجحان رہا ہے کہ اس طرح کی ہر تبدیلی کو بیرونی حملہ آوروں سے منسوب کر دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ مفروضہ تو گویا طے شدہ بات ہے کہ حملہ آور باہر سے آئے تھے (اگرچہ اس کا ثبوت کوئی بھی نہیں ہوتا ـــــ فی الحقیقت ایک بھی نہیں) لیکن وہ کون تھے، کہاں سے آئے تھے، کیوں آئے تھے، ان سوالوں کا جواب دینے سے وہ معذوری کا اظہار کر دیتے ہیں۔ حالانکہ ہر تباہ شدہ بستی میں ہر دفعہ یہ ثبوت، ہمیں ملتا ہے کہ پہلے لوگ امیر، خوش حال، فنون اور دستکاریوں میں ماہر تھے اور بعد میں آنے والے غریب، کھردرے اور فنون اور دستکاریوں میں پسماندہ تھے۔ پھر ان کے اسالیب اردگرد کی نسبتاً چھوٹی بستیوں میں قدیم تر زمانے سے مل جاتے ہیں لیکن اندرونی انقلاب ـــــ سماج کی اندرونی حرکیات ـــــ پر اُن کی نظر نہیں جاتی۔ خاص طور پر یہ بات کہ جھوکر ظروف کی مماثلت امری ثقافت کے ظروف سے بہت زیادہ ہے۔ جس کا صاف مطلب ہے۔

کہ یہ نئے لوگ بھی ارضِ پاکستان ہی سے تعلق رکھتے تھے کہیں باہر سے نہیں آئے تھے لہذا اس تبدیلی کی نوعیت کا تعین کرنے میں تو شاید دیر لگے کہ آیا یہ شہری دیہاتی کی کشمکش تھی یا زراعت پیشہ اور گلہ بان قبائل کا ٹکراؤ تھا یا کاشت کار اور دستکار کا یا صاف صاف امیر اور غریب کا ٹکراؤ تھا۔ بہرحال اندرونی کشمکش کے نتیجے میں (جو یقیناً حاکم اور محکوم، ظالم اور مظلوم، امیر اور غریب یا اونچے خاندان اور نیچ لوگوں کی صف بندی رکھتی ہوگی) یہ شہری اقتدار تباہ ہوا — اور غریب تر، پسماندہ تر اور ان پڑھ لوگوں نے ان کی جگہ لی۔ شاید پھر مرکزی حکومت بھی نہیں بنی اور ملک لاتعداد علاقائی اکائیوں میں بٹ گیا یا شاید طویل عرصہ مکمل نراج رہا۔ جھوکر ثقافت کا زمانہ ... ۲۰ ق م کا ہے۔

چھنّو دڑو میں جھوکر ثقافت کی دوسری نمایاں چیزوں میں گول بٹن جیسی مہریں ہیں جو مٹی کی بنائی گئی ہیں اور ان پر روغن کیا گیا ہے۔ اکا دکا حیوانی مجسمے بھی ملے ہیں جو نہایت بھدے ہیں۔ عام طور پر مہروں پر سورج کی شکل بنائی گئی ہے۔ جس کے گرد روشنی کی کرنوں نے ہالا بنا رکھا ہے۔ ایک تانبے یا کانسی کا پن بھی ملا ہے۔ جس کے دو گھنگھر لے سرے ہیں۔ جھوکر ثقافت میں برتن عموماً چاک پر بنتے تھے لیکن کبھی کبھی ہاتھ سے بھی بنا لیتے تھے یہی طریقہ سندھ میں بھی رہا ہے۔ یعنی برتن عموماً چاک پر بنتے تھے۔ البتہ کبھی کبھی خالی ہاتھ سے بھی بنا لیتے تھے۔

چھنّو دڑو کی سب سے اوپر کی سطح "جھنگر ثقافت" کی نمائندہ ہے۔ اس ثقافت کی ایک دلچسپ خصوصیت یہ ہے کہ یہ لوگ مٹی کے برتن چاک پر نہیں بناتے تھے بلکہ چکر پر بناتے تھے۔ چکر لکڑی یا پختہ مٹی یا پتھر کی ایسی گول تختی تھی جسے زمین پر رکھ کر پاؤں سے گھماتے جاتے تھے۔ یہ سست رو چیز تھی۔ چکر پر بنے برتنوں کا رنگ خاکستری یا سیاہ تھا اور ان میں کھدائی کئے ہوئے نمونے ہوتے تھے۔ گویا جھوکر سے بھی ایک قدم پیچھے کی طرف سفر تھا۔

ستکاگن ڈور

ستکاگن ڈور مکران کے علاقے میں ساحلِ سمندر سے تیس میل دور واقع ہے۔ لیکن سندھ تہذیب کے زمانۂ عروج میں جب یہ شہر آباد تھا یہ سمندر کے ساحل پر تھا بلکہ شاید سمندر کی کوئی شاخ اس کو گھیرے ہوئے تھی جس کی وجہ سے جہاز رانی کے لئے قدرتی طور پر نہایت موزوں تھا۔ آج جو حیثیت پاکستان میں کراچی کو ہے۔ سندھ سلطنت میں ستکاگن ڈور کو تھی۔ یہ ملک کی سب سے بڑی بندرگاہ تھی۔ اصل شہر ایک قلعے میں واقع تھا۔ جو شمالاً جنوباً ۱۹۰ گز لمبا اور شرقاً غرباً ۱۲۰ گز چوڑا تھا۔ قلعے کی فصیل بنیاد میں تیس فٹ موٹی تھی۔ جو ادھ گھڑ پتھروں کو گارے میں جما کر بنائی گئی تھی۔ دیوار اندر سے ڈھلوانی تھی اور اس میں جگہ جگہ حفاظتی برج تھے اپنے زمانے میں دیوار کی

اونچائی کم از کم بیس یا پچیس فٹ ضرور رہی ہوگی۔ دروازہ نہایت تنگ تھا اور جنوبی دیوار کے مغربی کونے میں تھا۔ دروازے کی چوڑائی صرف چھ فٹ تھی اور اس کے دونوں طرف حفاظتی بُرج تھے۔ ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ اس دروازے کے اندر اور باہر قریب ہی عمارتیں تھیں جو یقیناً محافظوں کی سرکاری رہائش گاہیں یا چوکیاں ہوں گی۔ قلعے کے باہر ایک نچلا شہر تھا۔ اس میں سے جو ثقافت برآمد ہوئی ہے اُس کے کُلی ثقافت سے روابط کا ثبوت ملتا ہے۔

ستونکاکوہ

پسنی سے آٹھ میل شمال کی جانب سوتکاکوہ ہے۔ یہ بندرگاہ تھی اور سمندر کے کنارے واقع تھی۔ اس کی تعمیرات بھی ستکاگن ڈور جیسی ہیں اس کے بیشتر ظروف سندھ تہذیب کے نمائندہ تھے البتہ کافی سارے بلوچستان کی ثقافتوں کے بھی نمائندہ تھے۔ اس شہر میں ایک قلعہ بھی تھا۔

بالاکوٹ

کراچی سے ۵۴ میل دور شمال مغرب کی طرف سون میانی کے قریب ہی بالاکوٹ کا قدیم شہر مدفون ہے۔ یہ موجودہ ساحلِ سمندر سے بارہ میل دور ہے مگر جب یہ شہر آباد تھا تو ساحلِ سمندر پر تھا بلکہ سمندر کے ایک بازو کے گھیرے میں تھا۔ یہ بھی ایک معروف بندرگاہ تھی یہ شہر بھی قلعہ بند تھا۔

یہ تینوں بندرگاہیں وادئ سندھ کا سامانِ تجارت خلیج فارس کے ممالک میں لے جانے کے لئے استعمال ہوتی تھیں۔ یہ تینوں شہر قلعہ بند بھی تھے جس کا مطلب ہے ان کو دوسرے ممالک کے بحری حملوں سے بچانے کے لئے یہاں فوجی چھاؤنیاں بھی تھیں۔ اسی طرح کی چھاؤنیاں اندرونِ ملک لاتعداد شہروں میں تھیں مثال کے طور پر بلوچستان میں ڈوچی، مزینہ دمب، سیاہ دمب جھانی اور سندھ میں دادو سے ۱۰ میل دور جنوب مغرب میں علی مراد کے مقام پر مضبوط چھاؤنیاں تھیں۔ علی مراد میں وہی سندھ تہذیب کا کلاسیکی نمونہ ملتا ہے۔ چھوٹا سا قلعہ، اس کے باہر نچلا شہر۔ اندر شہر کی دیواریں پتھروں کی تھیں۔ سندھ تہذیب کی مٹی کی بنی بیلوں کی لاتعداد مورتیاں یہاں سے ملی ہیں۔ تانبے اور کانسی کی چھوٹی کلہاڑیاں، صابن پتھر، سنگِ سلیمان اور سرخ عقیق کے منکے اور ہزاروں کی تعداد میں پختہ مٹی کی ٹکیاں بھی ملی ہیں۔ یہ قلعہ بند شہر سلسلہ کوہِ کیرتھر کے ایک چھوٹے سے درے پر واقع ہے۔

قیمتی سامان تجارت کی کثرت سے نقل و حمل جگہ جگہ ایسے ہی فوجی قلعوں کی مدد سے بنائی گئی تھی۔ دوسری یہ وجہ بھی ہو گی کہ حکمران طبقات محکوم طبقات سے خوف زدہ رہتے ہوں گے اور بجا طور پہ خوف زدہ رہتے تھے۔ کیونکہ بالآخران کی اس عظیم سلطنت کی عوام نے اینٹ سے اینٹ بجا کر رکھ دی۔

سندھ ہی میں جیکب آباد سے شمال مغرب میں ۱۸ میل کے فاصلے پر جوڈیر جو دڑو ہے۔ یہ بھی سندھ تہذیب کا دفینہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کی کھدائی ابھی باقی ہے۔ بلوچستان میں لورالائی کے قریب دابر کوٹ ایک قدیم شہر ہے۔ یہ وادیٔ سندھ اور قندھار کے مابین ایک بڑے تجارتی راستے پر واقع کافی بڑا شہر ہے۔ یہ شہر ۵۰۰۰ ق م سے تہذیب سندھ کی تباہی کے زمانے تک آباد رہا۔ مدفون شہر کا ٹیلہ ۱۱۳ فٹ اونچا تھا اور اس کی بنیاد کا قطر ۱۲۰۰ فٹ تھا۔ سندھ تہذیب اس کی چوٹی کے قریب ملی ہے (بالکل چوٹی پہ بدھ دور ہے) اور یقیناً اس کی تہہ میں سندھ تہذیب کے مآخذ اور مخزن مدفون ہیں جن کو کھود نکالنا ابھی باقی ہے۔

بھارت میں سندھ تہذیب کا دائرہ کاٹھیاواڑ (قدیم نام سوراشٹر تھا۔ بھارتی حکومت نے اب یہی نام اپنایا ہے) راجستھان، پنجاب، ہریانہ اور ہماچل پردیش کے صوبوں تک پھیلا ہوا تھا۔ میرٹھ کے قریب عالمگیر پور اور دہلی سے جنوب مشرق کی طرف مٹا تھل سے لے کر سیسوال، شیر پور، سوتھی، کالی بنگن، فرید کوٹ، حگر، کٹ پالوں، ڈھیر مجرا، روپڑ، کوٹلہ نہنگ خاں، شنگھول، ڈاڈھیری، چندی گڑھ، بھگوان پورہ، دولت پور، کوروکشیتر، مرزا پور، بالو، پکھی گڑھی، بانے والی وغیرہ شمالی ہند میں اس تہذیب کے شہر تھے اور راجستھان میں کوٹاماہولی، الانہ، آہاڑ، باگور، پُشکر، گراڈم، پُگال وغیرہ شامل ہیں۔ اسی طرح گجرات کاٹھیاواڑ میں دیسار پور، سرکوٹڈا، فریکبڈا، لوتھل، کانے والی، دھتوا، جوکھا، روجاڈی، سومناتھ اور لاتعداد گاؤں شامل ہیں۔ بلکہ اس نچلے علاقے میں تو اس تہذیب کا دائرہ ماہرین دائم آباد تک لے گئے ہیں جو بھارت کے وسط تک چلا جاتا تھا۔

عمومی خصوصیات

سندھ تہذیب کے شہروں کی جو خصوصیات ایک دوسرے سے مشترک ہیں ان میں سب سے نمایاں ٹاؤن پلاننگ، زمین دوز نکاسیٔ آب کا انتظام، آب نوشی کا منظم سلسلہ وغیرہ شامل ہیں۔ امیر گھروں میں تو نجی کنویں تھے لیکن عوام کے لئے پبلک کنویں بکثرت ہوتے تھے۔ پبلک کنووں پہ پانی کی سبیلیں بنی ہوئی تھیں۔ قریب ہی ڈھیروں

کی تعداد میں چھوٹے چھوٹے مٹی کے ٹوٹے ہوئے بادیے پڑے ملے ہیں جو شاید اس بات کا ثبوت ہیں کہ ایک بار پانی پینے کے بعد پھینک دیئے جاتے تھے اگر ایسا تھا تو یہ مزید ثبوت اس بات کا ہے کہ ذات پات کا نظام مستحکم ہو چکا تھا اور چھوت چھات موجود تھی۔

تقریباً ہر گھر میں غسل خانہ ہوتا تھا اس میں مٹی کے بڑے بڑے مٹکے رکھے رہتے تھے جن کو کنویں کے پانی سے بھر لیا جاتا تھا اس سے لوٹے کے ذریعے پانی لے کر بدن پر ڈالتے تھے۔ لگتا ہے کہ لوگ کھڑے ہو کر نہاتے تھے۔ غسل خانوں کے فرش کی گھسی ہوئی اینٹیں عام ملی ہیں ایسا بھی ثبوت ملا ہے کہ لوگ بدن پر تیل ملتے تھے۔ غسل خانوں کے کونے سے پانی کے نکاس کی نالی نکلتی تھی جو گلی کی زمین دوز نالی میں جا کر مل جاتی تھی۔ گھر میں عموماً اس مقصد کے لئے پختہ مٹی کا پائپ زیرِ زمین بچھایا جاتا تھا۔ پھر یہ سب گلیوں کی نالیاں شہر سے باہر چلی جاتی تھیں۔

اکثر شہروں میں قلعہ بھی ملا ہے۔ سندھ میں علی مراد کے مقام پر پتھر کی بنی ہوئی دیوار ملی ہے جو تین سے لے کر پانچ فٹ تک موٹی ہے۔ یہ ایک مستطیل قسم کے رقبے کا احاطہ کرتی ہے۔ اس کے اندر کئی مکانات ہیں اور ایک کنواں ہے۔ یہ ایک ایسا چھوٹا قصبہ معلوم ہوتا ہے جس کے اردگرد فصیل ہے۔ تو گویا یہ آزاد بستی ہے جو غلاموں کے حملوں سے بچنے کے لئے قلعہ بند ہے۔

سندھ میں تھارو میں فصیل شہر ملی ہے اس قسم کے متعدد فصیل بند قصبات کا وجود یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ بنیادی طور پر ایک زرعی معاشرہ تھا جو زراعت کی مدد کرنے والی مصنوعات بھی تیار کرتا تھا اور یہ دیہات قصبات اور شہروں میں منقسم تھا۔ وادیٔ سندھ کی شہری تہذیب کی بنیاد اسی زراعت پر تھی۔ زراعت اور مصنوعات کی وسیع پیمانے پر اندرونی اور بین الاقوامی تجارت کے بے شمار شواہد ملے ہیں۔ ان چھوٹے قلعہ بند قصبات میں سے لازماً بہت ساری تجارتی چوکیاں ہوں گی جہاں سامان تجارت لے جانے والے قافلے عارضی قیام کرتے تھے اس سلسلے میں خاص طور پر دابر کوٹ اور سنکاگن ڈور کا نام لیا جاتا ہے۔ سندھ میں واقع امیلانو ایک سرائے کی حیثیت رکھتی تھی۔ کیونکہ بہت چھوٹی جگہ ہے اور اسے باقاعدہ شہر سمجھنا مشکل ہے ایسی ہی اور بے شمار سرائیں تجارتی شاہراہوں کے ساتھ ساتھ ہوتی ہوں گی۔ جگہ جگہ قلعہ بند فوج سامانِ تجارت کی نقل و حمل کی حفاظت اور کاشت کاروں سے زائد پیداوار کی وصولی کے لئے تعینات ہوگی۔

ذرائع آمد و رفت میں ایک بہت بڑا ذریعہ تو دریا اور کشتیاں تھیں۔ اس کے علاوہ بیل گاڑیاں اور گھوڑا میدانی علاقوں میں اور پہاڑی اور صحرائی علاقوں میں اونٹ استعمال ہوتا تھا وہ بکریاں جو بیچنے کے لئے لائی جاتی تھیں۔ ان

پر ننھی ننھی گھٹڑیوں میں سامان لاد دیا جاتا تھا۔ غالباً سب سے بڑا ذریعہ بیل گاڑی تھی (گڈ اس کا پنجابی نام ہے اور یہ گڈ آج بھی زندہ ہے۔ گاڑی ایک ذات تھی۔ ملاح یا مُہانا کی ذات بھی بڑی وسیع تھی) قدیم گڈ کے پہیئے ٹھوس ہوتے تھے اور اس کا قطر ۳ فٹ چھ انچ ہوتا تھا۔

ہڑپہ اور چنھو دڑو دونوں جگہوں سے کانسی کا بنا تانگے کا ایک ایک نمونہ ملا ہے اس میں چھکڑے کا ایک فریم ہے اس کے چاروں کناروں پر سلاخیں اوپر کو اُٹھی ہیں۔ ان پر کپڑے کی چھت ہے۔ ارد گرد کپڑے کے پردے لٹکے ہیں آگے تانگے کے بموں کے درمیان کوچوان بیٹھا ہے۔ اس نے ایک ہاتھ سے لگام پکڑ رکھی ہے اور دوسرا اپنے گھٹنے پر رکھا ہے یہ دونوں تانگے ہو بہو ایک جیسے ہیں اگرچہ ہڑپہ اور چنھو دڑو کا درمیانی فاصلہ چار سو میل ہے۔ ان دونوں کا جانور غائب ہے۔ یہ کمی موہنجو دڑو نے پوری کر دی جہاں سے کانسی کے دو بیل مل گئے ہیں جو بڑی سہولت سے ان تانگوں کے ساتھ جوڑے جا سکتے ہیں۔ ان دونوں بیلوں اور دونوں تانگوں کے نیچے کانسی کے چھلے لگائے گئے ہیں جن میں سے پہیئے گزارنے کے لئے ڈنڈیاں گزاری جاتی ہوں گی۔ یہ چھلے مزید اس بات کا ثبوت ہیں کہ ان بیلوں کا تعلق ایسے ہی تانگوں سے ہے۔ یہ پردہ دار تانگے سامان کے لئے نہیں بلکہ انسانوں کے سفر کی گاڑیاں ہوں گی۔

سندھ تہذیب کی پہچان

وہ خاص چیزیں جو وادیٔ سندھ کی تہذیب کی پہچان ہیں مندرجہ ذیل ہیں۔ یہی وہ خاص چیزیں ہیں جنکی بنا پر کسی علاقے سے ملنے والی نئی چیزوں کا رشتہ اس تہذیب میں جوڑا جاتا ہے یا اس سے تفریق کی جاتی ہے گویا انہیں کافی حد تک لٹمس پیپر ٹیسٹ کا درجہ حاصل ہے:

۱۔ وادیٔ سندھ کی مُہریں

۲۔ سندھ لپی جو کہ عموماً مُہروں پر ہے اور برتنوں پر بھی ہے۔

۳۔ مخصوص آرائشی نمونے جو برتنوں پر ہیں، مثلاً:

ا۔ کاٹتے ہوئے دائرے

ب۔ پتی دار نمونے

ج۔ پیپل کے پتے

د۔ گلاب کا پھول

۵۔ سوہ

۴۔ کچھ مخصوص ظروف مثلاً :۔

ا۔ چھوٹے پیندے کا لوٹا (شکل نمبر ۹۸ برتن نمبر ۳)

ب۔ وادیٔ سندھ کی مخصوص "سار" (صراحی)، جس میں لاتعداد باریک سوراخ ہیں (شکل نمبر ۹۸ برتن نمبر ۹)

اسی سار کی تصویری شکل سندھ پتی میں اس طرح ہے :

ج۔ لمبے مرتبان جن کا دہانہ باہر کو مڑا ہوا ہے اور جن کی گردن پیٹ سے ذرا سی تنگ ہے۔ پیندا دہانے سے چھوٹا ہے۔ (شکل نمبر ۹۸ برتن نمبر ۱۰)

د۔ پاندان طشتری (شکل نمبر ۹۸ برتن نمبر ۱)

۵۔ مٹی کی تکونی ٹکیاں جو پکائی گئی ہیں (تصویر نمبر ۹۹)

۶۔ گھونگھے یا قلعی شدہ پختہ مٹی کے جڑاؤ ٹکڑے (جو مختلف مصنوعات میں جڑے جاتے تھے) ان کی شکل گردے (یا آم) جیسی ہوتی تھی۔

۷۔ بعض مخصوص منکے مثلاً قرص نما منکے جن میں نالی دار گول سوراخ ہے۔

۸۔ پتے کی شکل کا خمدار نوک والا تانبے کا چاقو۔ یہ وادیٔ سندھ کے علاوہ (صرف ایک استثناء کو چھوڑ کر) دنیا بھر میں اور کہیں سے نہیں ملا۔

دفاع، فوج اور جنگی اسلحہ

وہیلر کے خیال میں تہذیبِ سندھ کی ساری دولت کا سرچشمہ زراعت اور تجارت تھی۔[۱] ملک کے اندر دولت کے ذرائع زرخیز تھے اور فوجی مہمات کے ذریعے ہمسایہ زمینوں کو فتح کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ لہٰذا سلطنتِ سندھ کے پاس لگتا ہے کہ لمبی چوڑی فوج نہ تھی۔ وہیلر کا یہ بھی خیال ہے کہ ابتدا میں اتنی بڑی سلطنت کا وجود میں آجانا پُرامن پھیلاؤ کی نسبت قوت کا زیادہ مرہونِ منت نظر آتا ہے۔[۲]

لیکن آپ غور سے دیکھیں تو جگہ جگہ آپ کو قلعہ بند شہر نظر آتے ہیں جس کا مطلب ہے جگہ جگہ قلعہ بند فوجی چھاؤنیاں تھیں۔ ہم اس سے یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہیں کہ سلطنت میں دفاع کا غیر مرکزی اور بلدیاتی نظام تھا۔ ہر فوجی

چھاؤنی کا مقصد اپنے محدود علاقے میں امن و امان قائم رکھنا، تجارت کی نقل و حمل کو محفوظ بنانا اور زرعی زائد پیداوار کی وصولی کو ممکن بنانا تھا۔ یہ غیر مرکزی اور بلدیاتی فوج بہت بڑے غیر ملکی حملے کی صورت میں دفاع کی صلاحیت نہ رکھتی تھی۔ خاص طور پر جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ ان کے پاس اسلحہ کس قسم کا تھا سینکڑوں مقامات کی کھدائی کے باوجود کوئی قابلِ ذکر جنگی ہتھیار نہیں ملے۔ جو کچھ ملا ہے وہ اتنے معمولی ہتھیار ہیں کہ اُن کی مدد سے اتنی بڑی سلطنت کو اندرونی شورشوں سے محفوظ رکھنا بھی ممکن نظر نہیں آتا اور جب کہ استحصال اپنے عروج پر تھا تو عوام کو کس طرح قابو میں رکھا جاتا تھا، سمجھ میں نہیں آتا۔ تانبے کے جو ہتھیار ملے ہیں وہ اتنے ہلکے پھلکے اور معمولی نوعیت کے ہیں کہ وہ فوج کے ساز و سامان سے زیادہ کسی شکاری یا دستکار کے ہتھیار معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً تانبے یا کانسی کے بھالے، چاقو، چھوٹی تلواریں، نیزے کی بے شمار انیاں اور کلہاڑیاں ملی ہیں۔ زرہ بکتر اور خود کا کوئی ثبوت نہیں ملا۔ چار اوزار نسبتاً بھاری ملے ہیں۔ یہ ۱۰-۱۸½ انچ لمبے خنجر یا بلم سے ہیں جن کے دو طرف لمبا پھل ہے اور پیٹ اُبھرا ہوا نوک دار ہے (شکل نمبر ۱۰۰ میں نمبر ۱۲) یہ بھی آخری زمانے کی چیز ہے۔ سب سے زیادہ عام ہتھیار پتے کی شکل کا نیزہ ہے پتے کی شکل کے کئی چاقو بھی ملے ہیں۔ ان کی نوک خمدار ہے (شکل نمبر ۱۰۱ میں نمبر ۴) کلہاڑیوں کے جو پھل ملے ہیں اُن میں دستہ ڈالنے کے لیے سوراخ نہیں ہے۔ البتہ ایک سوراخ دار تیشہ ملا ہے جو بہت عمدگی سے بنایا گیا ہے (شکل نمبر ۱۰۱ میں نمبر ۱۳) یہ بھی بعد کے زمانے کا ہے اور اسے بیرونی اثرات کی پیداوار بتایا جاتا ہے۔ سنگِ جراحت، ریت پتھر اور ناقص عقیق دار چونے کے پتھر سے بنے بے شمار بلم بھی ملے ہیں۔ یہ بلم ذاتی حفاظت کا ہتھیار معلوم ہوتا ہے جسے لوگ دورانِ سفر اپنے پاس رکھتے ہوں گے۔ اس کے دونوں کناروں پر سوراخ تھے جس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہیں چابک کے چمڑے کے ساتھ باندھ دیا جاتا ہوگا۔ بہت سارے پختہ مٹی کے غلیل کے غُلّے بھی ملے ہیں۔ ان میں سے بعض گول ہیں اور ایک انچ موٹے ہیں۔ بعض بیضوی ہیں اور ۱۲½ انچ لمبے ہیں۔ تانبے کے بنے ہوئے ایک دھار والے قصائی کے بُغدے بھی ملے ہیں (شکل نمبر ۱۰۱ میں نمبر ۸) کچھ اوزار اُسترے سمجھے گئے ہیں۔ ایک اُسترے کے ساتھ سوتی کپڑے کا ٹکڑا چپکا ہوا ملا۔

پتھر کے اوزار بہت بھاری تعداد میں ملے ہیں جس کا مطلب ہے اس سماج میں پتھر کے اوزاروں کا استعمال بھی عام تھا۔ مثال کے طور پر حجری کلہاڑیاں جو دس انچ تک لمبی ہوتی تھیں۔ ناقص عقیق کے چاقو اور پتھر کے برمے بھی بہت ملے ہیں۔

اتنے معمولی ہتھیاروں کو دیکھ کر سوال پیدا ہوتا ہے کہ غلام دار طبقاتی ڈھانچے کو کس طرح قائم رکھا جاتا تھا۔

دولت پیدا کرنے والے محکوم طبقات کو طبقہ امراء کے خلاف بغاوت سے باز رکھنے کے لئے کیا طریقہ کار اپنایا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ ہر طبقاتی سماج میں محکوموں کو کنٹرول میں رکھنے کا اصل اور حتمی طریقہ طاقت کا استعمال ہوتا ہے۔ بظاہر ثقافت، فلسفہ، مذہب اور تعلیم کے ذریعے ان کے ذہنوں کو صاف کیا جاتا ہے لیکن اس سارے بالائی ڈھانچے کے پیچھے چھپا ہوا اصل محافظ حکمرانوں کی فوجی طاقت یا صلاحیتِ جنگ ہوتی ہے۔ جو دولت پیدا کرنے والے محنت کشوں سے ان کی زائد پیداوار حاصل کرنے کی ضامن ہوتی ہے۔

تہذیبِ سندھ کے شہروں میں دولت کی فراوانی تھی۔ گھر کی دیواریں موٹی اور چوروں کی نقب زنی سے محفوظ بنائی جاتی تھیں۔ گھر کا دروازہ چھوٹا سا اور بغلی گلی میں ہوتا تھا۔ دروازے کے اندر چوکیدار کا ٹھکانا بنا ہوتا تھا۔ ان گھروں سے مدفون سونا، چاندی اور زیورات بھی ملے ہیں۔ یہ اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ تاجر امیر لوگ تھے لیکن ان مکانات کی تعمیر میں آرائشی پہلو بالکل ناپید ہے۔ گویا دولت کی نمائش کا رواج نہ تھا اس کی وجہ ریاستی اسلحے کا کمزور ہونا ہے۔ منوسمرتی جو موریہ سلطنت کے بعد کے زمانے کو بیان کرتی ہے کہتی ہے[۳۵]:

"بادشاہ کی خاطر خدا نے اپنا بیٹا "ڈنڈا" پیدا کیا جو تمام مخلوقات کا محافظ ہے اور برہما کی شان سے بنایا ہوا قانون ہے" (منوسمرتی ۷-۱۴)

—— تو گویا ڈنڈا ہی وہ حکمرانوں کا ہتھیار تھا جس سے غلاموں کو اپنے بس میں رکھتے تھے اور بس۔ زیادہ سے زیادہ نیزہ یا بلم تھا۔

تجارت، ٹرانسپورٹ، مذہب

دنیا کے بڑے دریاؤں کا جائزہ لیں تو ان میں سے صرف چار نے اپنے کنارے پر بڑی تہذیبوں کو جنم دیا۔ دریائے نیل، دریائے دجلہ و فرات اور دریائے سندھ۔ باقی دریاؤں کے ساتھ ایسا نہیں ہوا۔ مثلاً مسس سپی گزشتہ صدی سے پہلے تک اس اعزاز سے محروم تھا اور ایمیزان کے کنارے آج بھی غیر آباد ہیں اس کی وجہ یہ تھی کہ دریا کے کنارے ایسی جگہیں ہونا بھی ضروری تھیں جو ریگستانی ہوں یا جہاں جنگل نہ ہوں۔ کیونکہ قبل از تاریخ زمانے کے اوزار اس قابل نہ تھے کہ گھنے جنگلوں کو صاف کرتے، کھیت بناتے اور شہر بساتے۔ دریائے سندھ کے کنارے ایک تو زرخیز خالی پٹیاں تھیں اور بے شمار جنگل بھی تھے اور دوسرے ارد گرد صحرا بھی تھے جو حملہ آور جانوروں اور وحشی قبائل کا

رستہ روکتے تھے۔ جب شہر بسانے لگے تو عمارتی لکڑی کی ضرورت پیش آئی اور ایندھن کی لکڑی کی بھی۔ پختہ اینٹوں کے لئے بھٹے جلانے کے لئے۔ یہ پاس ہی موجود تھی۔ ان اسباب کی بنا پر وادیٔ سندھ کی شہری تہذیب کا فروغ ممکن ہوا۔

میسوپوٹیمیا جو وادیٔ دجلہ وفرات کی تہذیب تھی اُس کے وادیٔ سندھ سے تجارتی تعلقات تھے۔ فنون اور دستکاریوں کا تبادلہ ہوتا تھا اس کے نتیجے میں وادیٔ سندھ کی تہذیب کے اثرات جمدت نصر کے زمانے کی تصویروں پر نظر آتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ بیل کے جسم پر ہاتھی کی سونڈ لگی ہے۔ یہ خاص وادیٔ سندھ کی تصویر ہے۔

کوئی شہری تہذیب اُس وقت تک جنم نہیں لے سکتی جب تک پہلے سماج نہایت واضح طبقات میں تقسیم نہ ہو چکا ہو۔ لہٰذا وادیٔ سندھ کے طبقاتی ڈھانچے اور اس کو سمجھنے کے لئے پیداواری ڈھانچے کو سمجھنا ضروری ہے۔ کوسامبی نے بڑے بڑے اناج گھر کے ساتھ بڑی چکیوں اور پاس ہی غلاموں کی رہائش گاہ کا حوالہ دے کر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ غلام "مندروں کے غلام" تھے۔[۶] اگر ایسا تھا تو مذہب کا ادارہ پیداواری ڈھانچے میں ایک اہم کردار ادا کرتا تھا۔ تجارت اور ٹرانسپورٹ کو بھی منظم کرتا تھا۔

عام لوگ تو اپنے گھروں میں وادیٔ سندھ کے مخصوص کھرل میں موسل سے آٹا پیستے تھے۔ لیکن حکمران طبقات اور ریاستی اداروں مثلاً فوج اور حاکم خاندانوں کے لئے تھوک آٹا پیسا جاتا تھا۔ برتنوں اور اینٹوں کی تھوک پیداوار ہوتی تھی تعمیر کے کام میں بھی لوگوں کی بھاری تعداد مصروف رکھی جاتی تھی۔ صنعت وحرفت اور دستکاریوں کی پیداوار بھی تھوک کے حساب سے ہوتی تھی۔ تھوک پیداوار اور شہر کا لازم وملزوم کا رشتہ تھا۔ دونوں کا ایک دوسرے پر انحصار تھا۔ صرف یہی نہیں بلکہ زراعت بھی مختصر نجی اور انفرادی نہ تھی بلکہ تھوک کے حساب سے تھی۔

تانبا بلوچستان اور راجستھان سے حاصل کیا جاتا تھا اور بہ افراط میسر تھا۔ قلعی (ٹن) مقامی چیز نہ تھی۔ یہ یقیناً درآمد کی جاتی ہوگی۔ سونے اور چاندی کے زیورات استعمال ہوتے تھے۔ چاندی کے کچھ برتن بھی ملے ہیں سونا میسو قندھار اور ایرانی شہروں سے درآمد کیا جاتا ہوگا اور دریاؤں کے کنارے آباد دنیا رہئے بالُو میں سے سونا نکال لیتے ہوں گے۔ چاندی اجمیر شریف اور جنوبی ہند میں سکّے کے ساتھ مدغم دستیاب تھی اور افغانستان/ایران میں تو وافر تھی۔ جہاں سے درآمد ہوتی ہوگی۔ لاجورد، زمرد، یشب اور یاقوت بھی زیورات میں استعمال ہوتے تھے۔ لاجورد بدخشاں (افغانستان) میں عام تھا۔ بدخشاں کا علاقہ وادیٔ سندھ کی تہذیب کے دائرے میں تھا اور وہاں سے یہ پتھر لاکر اس کے زیورات بنائے جاتے تھے۔ چنھو دڑو میں لاجورد خام پتھر ملا ہے۔ جس سے منکے بنائے جا رہے تھے۔ زمرد شاید

خراسان (ایران) سے لایا جاتا تھا اور یشب ترکستان یا برما سے۔ یشب بھی مقامی پتھر نہ تھا۔ موہنجودڑو سے ایک یشب کی ۱/۲ ۴ انچ اونچی پیالی ملی ہے۔ ہوسکتا ہے یہ چین سے آتا ہو جہاں اس کے برتن بنانے کا رواج تھا۔ یاقوت ہیراپور (احمد آباد ـــــ بھارت) سے آتا تھا۔ یہ جگہ دریائے سندھ سے ۴۰۰ میل دور ہے۔ سنگِ مرمر مقامی چیز تھی۔

وادی سندھ سے میسوپوٹیمیا کو جو چیزیں جاتی تھیں اُن میں تانبا، ہاتھی دانت، بندر، موتی (جنھیں وہ لوگ "مچھلی کی آنکھیں" کہتے تھے) شامل تھے۔ ہاتھی دانت کی کنگھیاں۔ بابلی تحریروں کے مطابق "ملوہہ" سے منگوائی جاتی تھیں۔ ملوہہ کے بارے میں اب عام رجحان یہ ہے کہ یہ وادی سندھ کا کوئی شہر تھا۔ کوسامبی[10] کا خیال ہے یہ "موہنجودڑو" تھا۔ کیونکہ موہنجودڑو سے ایسی ہی ایک کنگھی ملی ہے (لکڑی کی بالکل ایسی ہی کنگھی آج بھی پورے پاکستان کے طول و عرض میں مروّج ہے) ان کے علاوہ کپاس، سوتی دھاگہ، سوتی کپڑا اور اجرک بھی برآمد ہوتی ہوگی۔

سمیر اور عکاد میں خط میخی میں تین مقامات کا ذکر ہے جہاں سے بحری جہاز سامانِ تجارت سے بھرے ہوئے آتے تھے: دلمون، ماگان اور ملوہہ۔ دلمون کو مغربی ماہرین عموماً بحرین، ماگان اور ملوہہ کو ایران کے دو ساحلی شہر قرار دیتے ہیں۔ ایم ای ایل میلووَن کا خیال ہے کہ "دِلمون" بحرین کا پرانا نام ہے۔ ماگان اور ملوہہ ایران کے دو معدوم ساحلی شہر تھے۔ جو اُس راستے پر واقع تھے جو ہندوستان (یعنی وادیٔ سندھ) کو جاتا تھا۔ ویلر نے اے ایل اوپن ہائم کی قیاس آرائی کا ذکر کیا ہے کہ وہ ملوہہ سے وادیٔ سندھ اور وادیٔ سندھ کی تہذیب مراد لیتا ہے۔ ایس این کریمر دلمون کو دریائے سندھ کی سرزمین قرار دیتا ہے[11]۔ ابنِ حنیف نے ملوہہ کو ملیچھا کا عراقی تلفظ قرار دیا ہے اور اس سے مراد وسطی پنجاب لیا ہے جو اُن کے خیال میں اُس وقت وسطی پنجاب کا نام ہوگا۔ جہاں ملّی قبائل رہتے ہوں گے اور ملتان اس کا دارالحکومت ہوگا[12]۔ ملّی ایک مچھلی کا سرائیکی میں نام ہے اور سرائیکی میں "ملّے مُہانے" ملاحوں کی ذات کو کہتے ہیں۔ وادیٔ سندھ کی ایک کثیر افرادی ذات موہانوں کی ہوگی اور اگر ملتان کا شہر اُس وقت آباد تھا (جو کہ میرا خیال ہے تھا) تو پھر ملتان کو ملوہہ سمجھنا چاہیئے۔ ملتان کو ملیچھ، ملیچھا، ملوہہ اور ملّی سے صوتی ہم آہنگی ظاہر ہے۔ ابنِ حنیف ماگان سے مکران اور دلمون سے سندھ مراد لیتے ہیں (حوالہ ایضاً)۔

قدیم سومیری اساطیری کہانیوں کے مطابق دلمون پاکیزگی اور صفائی کا خطّہ ہے۔ جہاں پانی کا دیوتا: "اَن کی" بلند ترین مقام رکھتا ہے۔ اب آپ دیکھیے کہ وادیٔ سندھ دریاؤں کی سرزمین ہے اور اس کے شہروں میں پاک صاف پانی کے کنوؤں کا جال بچھا ہے۔ صفائی کے لئے زیرِ زمین نکاس کا نظام ہے جس میں صفائی پانی سے ہوتی ہے۔ لہٰذا وادیٔ سندھ ہی پاکیزگی اور صفائی کا خطّہ ہے۔ گویا یہ پاک سرزمین ـــــ دلمون ـــــ وادیٔ سندھ، ہی تھی۔

اسی نسبت سے مخالف سلطنتوں نے اس کا نام ملیچھا یعنی ناپاک رکھا ہوگا۔ تاریخ کا شاعرانہ انصاف دیکھئے کہ ہزاروں برس بعد جب یہ دیس ایک بار پھر آزاد ہوا ہے تو پھر اس کا نام پاکستان رکھا گیا ہے —— پاک استھان —— پاک سرزمین!

اندرون ملک تجارت کا سب سے بڑا ذریعہ تو دریائی کشتیاں تھیں یا بیل گاڑیاں (گڈ) تھوڑا سا ثبوت اونٹ کے استعمال کا بھی ملا ہے لیکن یہ بہت محدود ہوگا کیونکہ ریگستانی علاقے کم تھے اور پانیوں کی کثرت تھی۔ موہنجودڑو میں ایک اونٹ کا ڈھانچہ پندرہ فٹ گہرا مدفون ملا ہے۔ ایرانی مکران میں بام پور کے قریب خوراب کی کھدائی میں ایک قبر سے تانبے کی ایک کدالی ملی ہے جس پر اونٹ کی شبیہہ بنی ہے۔ گدھے اور خچر کی موجودگی یا ان کے استعمال کا کوئی ثبوت نہیں ملا۔ البتہ موہنجودڑو سے ایک گھوڑے کا ڈھانچہ ملا ہے۔ جو اس تہذیب کے زمانہ عروج سے بعد کا ہے ان کے برعکس جو ثبوت ہمارے پاس موجود ہیں وہ بیل کی بے شمار تصویریں، مجسمے اور بیل گاڑیوں کے سفالی اور تانبے کے ماڈل ہیں۔ لہٰذا زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ تجارت دریائی کشتیوں اور بیل گاڑیوں پر ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ سامان ڈھونے والے غلاموں کے قافلے بھی چلتے ہوں گے جن کے ساتھ باربردار جانور اور بیل گاڑیاں بھی چلتی ہوں گی۔ پیدل چل کر سروں پر سامان لے جانے والے غلام قافلوں کا ثبوت شاہراہوں کے قریب بنے چند فٹ اونچے ستونوں، پتھر کے ڈھیروں اور چھجوں سے دیا جا سکتا ہے جو سر سے گٹھڑی اتار کر رکھنے کے کام آتے ہوں گے۔ سامان ڈھونے والے غلام کمیوں کی الگ ذات ہوگی —— ہانڈی یا کچھ اور۔

سمندری سفر بڑی کشتیوں یا لکڑی کے جہازوں پر ہوتا تھا۔ ایک جاتک کہانی (نمبر ۳۸۴) میں کہا گیا ہے کہ ہندوستانی ملاح ساحل کے ساتھ ساتھ کشتیاں چلاتے تھے اور ایک سدھائے ہوئے کوے کو بطور قطب نما استعمال کرتے تھے۔ جب کبھی ساحل نظروں سے اوجھل ہو جاتا کوے کو اڑا دیتے اور وہ نزدیکی ساحل کی خبر لاتا تھا۔ میسوپوٹیمیا کی ایک مہر پر کشتی کے اوپر ایک پرندہ منڈلا رہا ہے۔ شاید یہ وہی قطب نما کوا ہے جو ساحل کی خبر لے کر آتا تھا (شکل نمبر ۱۰۲)

ایک عجیب بات ہے کہ کشتیوں کے ذریعے اتنی زیادہ آمد و رفت کے باوجود کشتیوں کا اثری ثبوت کوئی نہیں ملا۔ صرف ایک جگہ ایک برتن کے ٹکڑے پر کشتی کی تصویر ملی ہے۔ ایک مہر پر ایک تصویر ملی ہے جس میں کشتیوں کے درمیان ایک مربع شکل کا سرکنڈوں کا بنا ایک احاطہ ہے۔ اس کے اندر ایک چبوترے پر ایک ملاح گھٹنوں میں سر دیئے بیٹھا ہے۔

سامان تجارت میں گرم مصالحے اور کالی مرچوں کی برآمد کا بھی امکان ہے اور اگر غلام دار سماج تھا (جیسا کہ ہمارا نظریہ ہے کہ تھا) تو پھر غلاموں کی تجارت کا کسی نہ کسی شکل میں ہونا بعید از قیاس نہیں۔ بلکہ موہنجودڑو کی رقاصہ کے چہرے کے نقوش اور بالوں کے اسلوب سے لگتا ہے کہ وہ کُلّی ثقافت کی نمائندہ ہے اور جنوبی بلوچستان کا باشندہ ہے۔ تو کیا یہ ممکن نہیں کہ وادیٔ سندھ کے تاجر شاہراہوں کی سراؤں میں یا اپنے عشرت کدوں میں ان غلام لڑکیوں سے رقص اور نشاط کا کام لیتے ہوں۔

جہاں تک وادیٔ سندھ کے مذہب کا تعلق ہے تو جب تک سندھ لپی پڑھی نہیں جاتی مذہب کی تفصیل نہیں جاتی جا سکتی۔ اب تک جو اثری مواد ملا ہے اُس سے کچھ اندازے لگائے جا سکتے ہیں۔ سندھ تاس میں بے شمار مٹی کی مورتیاں ملی ہیں۔ جو زنانہ ہیں۔ ان کو دیوی ماں سمجھنا کوئی ایسی دور کی کوڑی لانی نہیں ہے۔ بعض مہروں پر ایک عورت کی تصویر ہے جس کی کوکھ سے ایک ٹہنی پھوٹ رہی ہے۔ یقیناً یہ دھرتی ماں کی زرخیزی کی علامت ہے تو اگر یہ دھرتی ماں ہے اور زرخیز ہے تو اس سے دو باتیں طے ہیں کہ اس مذہب میں ماں کی برتری کو تسلیم کیا گیا ہے جو اشتراکی سماجی رشتوں کی یادگار ہے۔ دوسرے اس سماج کی بنیاد زرعی معیشت پر ہے۔ زرعی معیشت مرد کی بالادستی کا مرحلہ ہے۔ اگر ایسا ہے کہ عملاً سماج مرد کی بالادستی میں آ چکا ہے۔ زراعت وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی جس کی دوردراز تجارت بھی ہوتی ہے اور مذہب کے مقدس خیالات میں ماں کا درجہ بلند ہے تو پھر یہ سماج مادّی ترقی کے اُس مرحلے پر ہے جب یہ مادّی طور پر اشتراکیت سے غلام داری دور میں ڈھل چکا ہے (ابتدائی غلامی کے مرحلے میں ہے) مگر ثقافت میں اشتراکی باقیات مضبوطی سے قائم ہیں۔ یہ مورتیاں گھروں کے اندر پوجی جاتی ہوں گی۔ ہر گھر میں ایک عبادت کا کونہ ہوتا ہوگا۔ ڈی ڈی کوسامبی نے یہ بھی کہا ہے کہ "پوجا" کا لفظ اُسی دور کا ہے جو آج تک اُسی مفہوم میں زندہ ہے۔ بعض مہروں پر مرد دیوتاؤں کی تصویریں بھی ہیں مثلاً ایک مُہر پر تین چہروں اور سینگ والا دیوتا آلتی پالتی مارے بیٹھا ہے۔ ایک اور مُہر پر اُس کے اردگرد چار جانور ہیں: ہاتھی، شیر، گینڈا اور بھینس۔ دو ہرن اُس کے تخت کے پاس بیٹھے ہیں (تصویر نمبر ۱۰۳) دیوتا ننگا ہے۔ آلتی پالتی مارے بیٹھا ہے اس کے سر پر سینگ ہیں۔ یہ سینگ بھینس کے ہیں۔ سینگوں کے درمیان میں یا تو کوئی پودا اُگا ہوا ہے یا مور کی کلغی ہے اس کا مردانہ عضو ایستادہ ہے۔ یقیناً یہ زرخیزی کا دیوتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حکمرانوں کے دیوتا مرد تھے جو غلام داری اقتدار کی نمائندگی بھی کرتے ہیں۔ ان کے سر پر بھینس کے سینگ تھے یعنی ان کا ٹوٹم بھینس تھا۔ یہ مہریں نہایت نفیس ہیں۔ اس کے برعکس دیوی ماں کی تمام مورتیاں پختہ مٹی کی بنی ہوئی بھدی تخلیقات ہیں جو

عوام کی ملکیت ہوسکتی تھیں، تو غلام دیوی ماں کی پوجا کرتے تھے جس کی حکمرانوں میں رسائی نہ تھی اور حکمران دیوتاؤں کو پوجتے تھے۔ یہ دیوتا چہرے پر بھیانک تاثرات رکھتا ہے جو حاکم کے ہوسکتے ہیں۔ بعد میں ہندوؤں میں جب شِو دیوتا کا تصوّر عام ہوا تو وہ اسی دیوتا سے ماخوذ تھا۔ شِو جی مہاراج جانوروں کے آقا اور یوگیوں کے بادشاہ ہیں۔ موریہ دور (۳۰۰ ق م) کے سارناتھ مینار پر جانور ہاتھی، شیر، گھوڑا اور بیل ہیں۔ ہرن بعد میں گوتم بدھ کے ساتھی بنے۔

روسی ماہرین نے سندھ لپی کو پڑھنے کی سائنسی بنیادوں پر کوشش کی ہے جس کے نتیجے میں انہوں نے مذہب کے بارے میں کچھ حقائق تلاش کئے ہیں۔ ان کا کہنا ہے[۱۳] کہ اُس سماج میں ایک طرف تو کیلنڈر کا نظام رائج تھا دوسری طرف مقدس حکمران کا تصور بھی تھا۔ ان دونوں کو ملائیں تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حکمران نہایت مضبوط تھے۔ موسموں کا تسلسل حکمرانی کے تسلسل اور تکرار حکمرانی کی تکرار یعنی وراثت کو ظاہر کرتی ہے۔ حکمران کی علامت اجرامِ فلکی سے ظاہر کرتے تھے اور اس کے ساتھ بھینس کے سینگ بنا دیتے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسی مہریں ڈھلنے کے زمانے میں حکمرانوں کا تعلق اُس گروہ سے تھا جس کا ٹوٹم بھینس تھا۔ ٹوٹم کی مادّی بنیاد اگر ڈھونڈھیں تو ایسے گروہوں کی قدیم معیشت (حجری دور کی معیشت) بھینس سے وابستہ رہی ہوگی۔ ہندوؤں کی ایک دیوی کالُو بائی (لفظی مطلب کالی خاتون) جو کہ دیوی ماں تھی۔ بعد میں اسی کا نام کالی ہوگیا۔ ہوسکتا ہے یہ کالی بھینس کا ہی منقلب تمثال ہو۔ کالی دیوی کا وادیٔ سندھ کے حکمران خاندان کی دیوی ماں ہونا اس سے بھی قرینِ قیاس لگتا ہے کہ ہندوؤں میں کالی یگ (یا کل یگ) کا آغاز ۳۱۰۱ ق م سے ہوتا ہے اس تاریخ کو اور کوئی اہم واقعہ پورے ہندوستان کی تاریخ میں کہیں نہیں ملتا۔ البتہ وادیٔ سندھ میں تب ہڑپہ اور موہنجو دڑو کے شہر بسائے گئے ہوں گے اور پورے علاقے کو ایک خاندان کے اقتدار تلے جمع کیا گیا ہوگا۔ میرے اس قیاس میں آدھی بات کی تائید (یعنی ہڑپہ اور موہنجو دڑو شہر بسانے سے کالی یگ کا آغاز ہوتا ہے) ڈی ڈی کوسامبی بھی کرتے ہیں[۱۴]۔ لسندی میں آج بھی بھینس کو بعض اوقات دیہاتی عورتیں کالی کہہ کر پکارتی ہیں۔

میرا یہ بھی خیال ہے کہ ہر گروہ یا قبیلے کی الگ اپنی دیوی ماں ہوتی ہوگی اور الگ ہی ان کا ٹوٹم ہوتا ہوگا۔ ٹوٹم عموماً جانور کی شکل میں ہوتا تھا۔ جب کوئی دو یا اس سے زیادہ قبائل آپس میں ضم ہوتے ہوں گے تو اُن کے ٹوٹم بھی آپس میں ضم ہو جاتے ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی مہروں پر ایک سے زیادہ جانوروں کے اعضا کو ملا کر کسی خیالی جانور کی تصویر بنی ہوئی اکثر نظر آتی ہے۔ مرکزی سلطنت نے پرانے مذہبی تصورات سے جھگڑا نہیں کیا اسی لئے بعد میں کوئی ہمہ گیر مذہب نہ بن سکا بلکہ سب قبائل کے مذاہب شانہ بشانہ چلتے رہے۔

بہر حال ہند و فکر میں کالی یگ کا آغاز ایک بڑے دور کا آغاز ہے۔ کیونکہ یہ پہلی متحدہ اور مرتکز غلام سلطنت ہے جس میں عوام کی اکثریت پر بالادست طبقات (ذاتوں؟) کا اقتدار مستحکم کر دیا گیا تھا۔ ان کی وہ قدیم منتشر قبائلی جمہوریت ختم کر دی گئی تھی اور غلام دار کاروباری ذہن ان کا حاکم بن گیا تھا۔

اس تہذیب میں تجارت، ٹرانسپورٹ اور مذہب میں ایک انتظامی سا تعلق بھی محسوس ہوتا ہے۔ لگتا ہے کہ کافی سارا مالِ تجارت مذہبی پیشواؤں (پجاریوں) کی ملکیت ہوتا تھا اور اس کے علاوہ سارا تجارتی سلسلہ پجاریوں کی حفاظت میں چلتا تھا۔ جگہ جگہ پجاری گھاس پھوس کی کٹیاؤں میں رہتے ہوں گے (کیونکہ پختہ مندر کہیں سے برآمد نہیں ہوئے) تجارتی قافلے ان کے قریب آکر رکتے ہوں گے یا کم از کم ان کی دعا اور بد دعا کی اطاعت میں رہتے ہوں گے۔ جو مہریں ملی ہیں ان میں سے بھی بعض مذہبی پیشواؤں کی معلوم ہوتی ہیں۔ ہر مُہر سامانِ تجارت کو مُہر بند کرنے کے کام آتی ہوگی اور متعلقہ فرد، قبیلے، افسر، حاکم یا سردار کی ملکیت کو ظاہر کرتی ہوگی۔ ہوسکتا ہے یہ سرکاری افسروں کی مہریں ہوں جو تجارت کی بوریوں یا گٹھڑیوں کو مُہر بند کرنے کے لئے اُن پر لگاتے ہوں اور منزلِ مقصود پر پھر افسر ہی ان گٹھڑیوں یا بوریوں کو کھولتے ہوں۔

مذہب کے بارے میں ایک آخری بات یہ کہ پاکستان کی سرزمین پر حجری دور میں جو بھی قدیم ترین مذاہب بنے ہوں گے وہ مختلف انسانی گروہوں تک محدود ہوں گے۔ کانسی کا زمانہ آتے آتے سینکڑوں یا شاید ہزاروں قبائل اندرونی طور پر منظم ہو چکے ہوں گے اور ان سب کے اپنے اپنے مذاہب ہوں گے۔ اپنی اپنی دیوی ماں اپنے اپنے دیوتا ہوں گے۔★ مگر ان مذاہب کا تعلق جدید حجری دور سے لے کر وادئ سندھ کی تہذیب تک بنیادی طور پر زراعت اور زرخیزی سے رہا ہوگا۔ دیوی ماں، مقدس درخت، شجرِ حیات کی دیوی یا دیوتا۔ لنگم دیوتا، یونی دیوی یہ سب مقامی تصورات ہیں اور زرخیزی اور زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر ہمارا یہ مفروضہ درست ہے کہ وادئ سندھ کی تہذیب ایک وسیع و عریض علاقے پر پھیلی ہوئی سلطنت کی پیداوار ہے جو تیرہ سو سال قائم رہی تو پھر اس تیرہ سو سال کے عرصے میں اس سلطنت نے سب مذاہب کو یکجا ضرور کیا ہوگا۔ یوں کہ تمام مذاہب اپنے اپنے دیوی دیوتاؤں سمیت مل کر ایک مذہب بن گئے ہوں گے کیونکہ کسی مذہب کی سماجی بنیاد زرعی معیشت، زرعی سرداروں

★ ارے خدا تو امیروں کا ہے خدا واعظ
غریب کا جو خدا ہو خدا، خدا ہی نہیں

(رگھوپتی سہائے فراق گھورکھپوری)

اور زرعی استحصال سے ہٹ کر کسی دوسری چیز پر نہیں ہوگی۔

لیکن اس دور میں بنیادی استحصال زرعی معیشت سے تعلق رکھتا تھالہٰذا سماج کے غالب مذاہب اسی جانب سے ہونے لازمی تھے اوران سب مذاہب کی بنیاد اپنی اپنی دیوی ماں پر تھی لیکن حکمران خاندان کا مذہب عوام سے الگ تھا وہ دیوتا کو پوجتے تھے جس کے سر پر بھینس کے سینگ تھے اور بہت سے جانور اس کے اردگرد رہتے تھے۔ یہ دیوتا چرواہا معیشت کا نمائندہ تھا۔ عوامی اور حکمران مذاہب کے آپس میں عموماً ٹکراؤ نہیں ہوتے ہوں گے۔ کیونکہ مذہبی رسومات سرکاری سطح پر یا عوامی سطح پر ادا نہیں ہوتی تھیں اس کا ثبوت یہ ہے کہ وادی سندھ کی تہذیب سے کوئی قدِ آدم یا دیو قامت مجسمے نہیں ملے نہ کہیں چٹانوں پہ یا ستونوں پر کندہ عبارتیں ملی ہیں۔ اگرچہ مذہب کی گرفت اجتماعی تھی مگر عبادات کی ادائیگی نجی اور شاید کسی حد تک خفیہ معاملہ تھا۔ عبادت گھروں میں چھپ کر کی جاتی تھی۔ شہروں کے اردگرد کی فصیلیں ہی نہیں اندر بڑی گلیوں کی جانب کی دیواریں بھی بغیر کسی کھڑکی یا دروازے کے تھیں۔ یہاں عوام سے لوٹی ہوئی دولت چھپا کر رکھی جاتی تھی اور قلعہ بند شہر اس کالے دھن کی حفاظت کرتا تھا۔ مذہب بھی اسی طرح پردے میں رہتا تھا۔

چونکہ یہ زرعی معیشت پانی کے بڑے بڑے بند بنا کر کی جاتی تھی۔ سماجی زندگی میں پاکیزگی کی بہت اہمیت تھی۔ صفائی کے اعلیٰ معیار قائم ہو چکے تھے۔ لہٰذا "اشنان" ایک مذہبی عبادت تھی اور مذہبی یا ولیاں بن چکی تھیں یہ کہنا مشکل ہے کہ موہنجوڈرو کا بڑا اشنان گھر دیوی ماں کا اشنان گھر تھا یا بھینس دیوتا کا۔ لیکن اس کی شاندار تعمیر اس کے شاہی ملکیت ہونے کا کافی ثبوت ہے جس کی بنا پر اسے دیوتا کا اشنان گھر سمجھنا زیادہ قرین قیاس ہے۔

لگتا ہے کہ مذہب کی گرفت نہایت سخت تھی جس کی وجہ سے یہ تہذیب اپنے تیرہ سو سالہ یا شاید پندرہ سو سالہ زندگی میں ذرا بھر بھی اندرونی اور بنیادی تبدیلی سے دوچار نہیں ہوئی، نہ مادی ثقافت تبدیل ہوئی نہ ٹکری۔ رسم الخط نے اس عرصے میں ذرا بھر بھی ارتقاء کا سفر طے نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ سماج پر غلبہ تاجر طبقے کا تھا جو منافع اور مذہب دونوں پر اجارہ رکھتے تھے اور دیوی ماں کی پوجا کرتے تھے اور دیوی ماں کے مندروں کو بھینٹ دیتے تھے (ٹیکس) دولت پیدا کرنے والے محکوم عوام اس دیوی ماں کے چرنوں میں اس وقت تک مطمئن بیٹھے رہے جب تک اُن کو کم سے کم روزی ملنی بھی بند نہ ہوئی اور انہوں نے آخری بغاوتیں برپا کیں۔ چونکہ آگے مقابلے کے لئے اعلیٰ اسلحہ سے لیس ریاستی مشینری تو تھی نہیں۔ نیزہ بردار قلعہ بند فوج، بزدل تاجر اور بے زبان دیوی ماں تھی، ان کی بغاوت نے اس ریاست کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔

صنعت، فنون اور دستکاریاں

وادیٔ سندھ کی صنعتی مصنوعات، فنون اور دستکاریوں میں مٹی کے برتن، کھلونے، تانبے کی مصنوعات، اوزار، دھات کے برتن، پتھروں کے مجسمے، کانسی کے مجسمے اور مٹی کی مورتیاں اور ماڈل شامل ہیں۔ اس کے علاوہ مشہور مُہریں، منکے اور زیورات ہیں۔ ان سب کے متعدد نمونے ماہرین آثار نے کھود نکالے ہیں۔ ایک اور فن جس میں ان لوگوں کا کمال ایک یقینی بات تھی چوب کاری ہے۔ مگر اس کے نمونے پانیوں کے دیس میں سیم زدہ زمینوں نے محفوظ نہیں رکھے تو پہلے مہریں؛

مُہریں

عموماً یہ مہریں صابن پتھر کو تراش کر بنائی جاتی تھیں بعض اوقات صابن پتھر کو پیس کر اُس کے سفوف کو گوندھ کر مہریں بنائی جاتی تھیں جنہیں بعد میں پکا لیا جاتا تھا۔ بعض مہریں تانبے اور کانسی کی بھی ہیں۔ عموماً یہ مربع شکل کی ہوتی تھیں اور پون انچ سے سوا انچ تک لمبی اور اتنی ہی چوڑی ہوتی تھیں۔ موہنجو دڑو سے ۱۲۰۰ سے زائد مہریں ملی ہیں۔ اوسط درجے کی مہریں بھی اتنی شاندار ہیں کہ دستکاری کا شاہکار معلوم ہوتی ہیں۔ عموماً ان کی پشت پر اُبھار ہوتا تھا جس میں دھاگہ ڈالنے کا سوراخ ہوتا تھا۔ مگر بعض مہروں میں یہ نہیں بھی ہوتا تھا (ان کا استعمال مختلف النوع ہوگا) اکا دکا مہریں گول اور مستطیل بھی تھیں۔ مہروں کو تیار کرنے کے بعد الکلی میں ڈبو دیا جاتا تھا اور پھر اُسے آگ میں جھونکا جاتا تھا۔ اس کے نتیجے میں اس کی سطح نہایت سفید، ملائم اور چمکدار بن جاتی تھی۔

عموماً ان مہروں پر جانوروں کی حقیقت پسندانہ شکلیں ہیں۔ کہیں کہیں دیومالائی شکلیں ہیں۔ مثلاً اِک سنگھا (ایک ایسا گھوڑا جس کے ماتھے پر ایک سینگ ہے)

ان مہروں پر اصلی جانوروں اور دیومالائی جانوروں کی تصویروں کے علاوہ تحریریں بھی ہیں اور تصویری علامتیں بھی۔ یہ سب چیزیں الگ الگ مہروں پر بھی ہیں اور بعض مہروں پر ان میں کسی بھی دو یا تین چیزوں کا امتزاج بھی ہے۔ بعض مہروں پر انسانی شکلیں بھی ہیں۔ دیومالائی جانوروں میں سے جس جانور کی تصویر کثرت سے بنائی گئی ہے وہ اِک سنگھا ہے۔ اس کا بدن بیل کا، دُم اور چہرہ گھوڑے کا اور ماتھے پر اک سینگ ہے۔ یونانی دیومالا میں ایسا

ہی اک سنگھا ایک سفید گھوڑا ہے جس کے ماتھے پر ایک لمبا، سیدھا گر گھنگھریالا سینگ ہے۔ اسے یونی کارن کہتے ہیں جس کا لفظی مطلب ہے اک سنگھا — ایک سینگ والا۔ یونانی ادبیات میں جس ایک سنگھے کا ذکر آتا ہے اُسے بھی ارسطو ہندی الاصل بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ہندوستانی گدھا ہے۔ قدیم چینی ادبیات میں بھی اک سنگھے کا ذکر آتا ہے۔ بھارت کے آثار قدیمہ میں سے اک سنگھے کا کوئی ثبوت نہیں ملا۔ لہٰذا اسے خاص وادیٔ سندھ کا عنصر سمجھنا چاہیئے۔ ایک دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ جہاں کہیں کسی مُہر پر اک سنگھے کی تصویر بنائی گئی ہے، اس کے آگے عین اُس کی ٹھوڑی کے نیچے ایک برتن بنایا گیا ہے۔ ایک سلاخ پر ایک پیالہ رکھا ہوا ہے۔ پیالے کے مرکز سے ایک سلاخ اوپر اٹھی ہوئی ہے اور اُس کے اوپر پیالے ہی کے قطر کا سائبان بنایا گیا ہے جیسے ٹیبل لیمپ کا شیڈ ہوتا ہے ایسے لگتا ہے حقے کی نلکی پر چلم دھری ہے اور اس کے اوپر اس کا ڈھکن جو قدرے اوپر ہے۔ اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں لیکن اغلب یہی ہے کہ یہ آتشدان ہے جس میں کوئی مذہبی چڑھاوا چڑھایا جا رہا ہے اور اک سنگھا بھی مذہبی اہمیت کا جانور ہے۔ یہ کسی قبیلے کا ٹوٹم یا طاقت اور اقتدار کا دیوتا بھی ہو سکتا ہے۔ ایک مُہر پر اسے جلوس میں کہیں لے جایا جا رہا ہے۔

ایک مقبولِ عام تصویر بیل کی ہے۔ چھوٹے سینگوں والا بیل جس کے آگے کھُرلی رکھی ہے۔ بڑے سینگوں والا بیل بھی عام ہے جس کی گردن کے گوشت کی چادر سی نیچے لٹکی ہوئی۔ اس چادر کو ہینگا کہتے ہیں۔ حیرت کی بات ہے گائے اور بھینس کی شکلیں کافی کم ملتی ہیں۔ ایک سینگ والے گینڈے کی کچھ تصویریں بھی ملتی ہیں۔ یہ جانور اُس زمانے میں یہاں موجود تھا اس کے آگے بھی کھُرلی نظر آتی ہے۔ شیر خاص طور پر لکیر دار جلد والا شیر بھی ان مُہروں پر نظر آتا ہے یہ بھی وادیٔ سندھ کے جنگلوں میں ہوتا تھا۔ ایک مُہر پر ایک آدمی درخت پر بیٹھا ہے اور شیر نیچے کھڑا اوپر اُس کی طرف دیکھ رہا ہے۔ ایک آدھ مُہر پر ہاتھی بھی بنایا گیا ہے۔ گھڑیال کی شکل کئی مُہروں پر نظر آتی ہے۔ ایک مُہر پر تین سروں والا اک سنگھا ہے۔ سر ہرن کے ہیں اور بدن اِک سنگھے کا۔ ایک مہر پہ چھ مختلف جانوروں کے سر ہیں جن میں سے اک سنگھا، سانڈ، مرگ (ہرن کی ایک قسم) اور شیر تو نظر آ رہے ہیں۔ باقی حصّہ ٹوٹا ہوا ہے۔ کسی مُہر پہ تین سر ہیں کسی پر دو۔ ایک مُہر پہ پیپل کے درخت میں سے ایک 'اک سنگھے' کے دو سر اُگ رہے ہیں۔ بعض مہروں میں انسان جانوروں یا بلاؤں کے ساتھ لڑ رہا ہے یا جانوروں کی خدمت میں ہے۔ ایک جگہ ایک آدمی ایک بھینس پر ڈنڈے اور بھالے کا وار کر رہا ہے۔ دو مہروں پر تین سروں والا آدمی بیٹھا ہے جس کے بازو کندھوں تک چوڑیوں سے بھرے ہیں۔

ان مہروں کی ایک خاص خصوصیت یہ ہے کہ یہ سب کی سب دستخطی مہروں کی حیثیت رکھتی ہیں یا یوں کہنا چاہیئے کہ عہدہ یا اتھارٹی کے اظہار سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ افسروں کی سرکاری مہریں، ٹھپے یا چانک ہیں۔ قدیم مشرق میں اس قسم کی سرکاری مہروں کا استعمال تمام ممالک میں عام تھا۔ سمیری تہذیب میں سلنڈر نما مہریں تھیں جب کہ یہاں صرف چوکور ہیں جس کا مطلب ہے ان علاقوں میں تہذیبی یا سیاسی علیحدگی تھی۔ تجارتی سامان کی حفاظت کے لئے یہ مہریں بوریوں یا گٹھڑیوں پر ثبت کی جاتی تھیں اور اپنے وقت میں اس مہر کا ثبت کرنا بھی دنیاوی سے زیادہ مذہبی عمل تھا۔ ڈی ڈی کوسامبی نے کہا ہے کہ موہنجوداڑو کی ابتدائی کھدائی کرنے والے ڈائریکٹروں میں سے ایک نے انہیں ایسی تصویر دکھائی تھی جو اُن کے (ڈائریکٹر کے) خیال میں رسّیوں کے ایک ایسے بنڈل کی تھی جسے مہربند کیا گیا تھا۔[۱۵]

مہروں پر پیپل کے پتے مذہبی اہمیت کے ساتھ بنائے جاتے تھے۔ مہروں کی اہمیت مذہبی تھی اور یہ عملی تجارت کو کنٹرول کرتی تھیں۔ یہ بطور تحریم سامان تجارت کی بند گٹھڑیوں پر لگائی جاتی تھیں۔ ہر سامان کسی مندر کی ملکیت ہوتا تھا یا اُس کی امان میں ہوتا تھا اور مندر کی مہر لگنے سے دیوتا کی روحانی قوت اس سامان کی حفاظت کرتی تھی اگر کوئی تاجر مندر سے الگ اپنی جائداد بنا لیتا تو پھر نئی مہر مذہبی علامات کے ساتھ بنواتا۔ یقیناً اُسے خود بھی پھر کوئی مذہبی رتبہ حاصل ہو جاتا ہوگا۔ اس طرح سے ہر تاجر یا تاجر خاندان کی ایک مہر ہوتی ہوگی بلکہ ہر اہم شخص (اور خاندان) کے پاس ایک مہر ہوتی ہوگی یہ اس کی ملکیت کی دستاویزی ثبوت بھی تھا اور اس کے آزاد شہری ہونے کا بھی۔ غلاموں اور شودروں کے پاس شاید مہریں نہیں ہوں گی۔ اگرچہ انہیں تخلیق تو وہی کرتے تھے۔

ہڑپہ میں نسبتاً زیادہ قدیم زمانے کی انتہائی ننھی منھی مہریں بھی ملی ہیں جن کی لمبائی ۷۔۰ اِنچ تا ۴۶۔۰ اِنچ ہے چوڑائی ۲۔۰ اِنچ تا ۶۔۰ اِنچ اور موٹائی ۵۰۔۰ اِنچ تا ۱۳۔۰ اِنچ ہے۔ ان پر جانوروں کی تصویریں نہیں ہیں یا تو نشانات ہیں یا پھر مچھلی یا مگرمچھ وغیرہ نظر آتے ہیں۔ ان میں سوراخ نہیں ہیں۔

پتھر کی مہروں کی طرح تانبے کی ٹکیاں بھی ملی ہیں۔ ان کے ایک طرف عبارت ہے اور دوسری طرف جانوروں کی تصویر جن میں بیل، اک سنگھا، ہاتھی، بھینس، شیر، رینو سارس، خرگوش اور طرح طرح کی بلائیں بنائی گئی ہیں۔ بعض اساطیری جانور بھی ہیں مثلاً بیل اور ہاتھی کا مجموعہ یا بیل اور آدمی کا مجموعہ۔ ان کے بارے میں خیال ہے کہ یہ جنتر (تعویذ) تھے جن پر منتر (روحانی تاثیر کے الفاظ) لکھے گئے تھے۔

مجسّمے

مہروں کی طرح وادیٔ سندھ کی تہذیب کی ایک نہایت ہی شاندار یادگار پتھر کے وہ گیارہ مجسّمے ہیں جو مختلف شہروں سے ملے ہیں۔ ہڑپہ سے دو مزید مجسّمے بھی ملے ہیں جن کا اس تہذیب کی پیداوار ہونا مشکوک سمجھا گیا ہے اور ان پر بعد کے زمانے کی تخلیق ہونے کا شک کیا گیا ہے۔ لہٰذا ان کو یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے ان گیارہ مجسموں کی تفصیل یوں ہے:

۱۔ موہنجو ڈرو سے ملنے والا صابن پتھر سے تراشا ہوا داڑھی والے پجاری کا مجسمہ جس کا نچلا دھڑ ٹوٹا ہوا ہے جو کچھ ملا ہے یہ سات انچ اونچا ہے۔ اس نے اجرک اوڑھ رکھی ہے۔ پگٹ نے اس کو کشیدہ کاری شدہ چادر کہا ہے[۱۶]۔ چادر پر جو تین پتیوں والے پھول بنائے گئے ہیں اور دائیں بازو پر جو تعویذ باندھا گیا ہے ان میں دھات کی، غالباً سونے کی پتریاں جڑی گئی ہوں گی کیونکہ ان کے کنارے ابھرے ہوئے ہیں اور اندر گہرائی ہے۔ اسی طرح آنکھوں اور کانوں میں بھی غالباً سونے کا جڑاؤ کام ہوا ہوگا اس کے علاوہ دونوں کانوں کے پیچھے ایسے سوراخ کئے گئے ہیں جس سے اندازہ لگایا گیا ہے کہ غالباً گلے میں سونے کا کالر پہنانے کے لئے کالر کے دونوں سروں کے کنڈے یہاں پھنسائے جاتے ہوں گے (تصویر نمبر ۱۰۷، ۱۰۸) اصل مجسمہ نیشنل میوزیم آف پاکستان کراچی میں خفیہ محفوظ ہے۔ نمائش کے لئے نقل رکھی گئی ہے۔

۲۔ چونے کے پتھر کا ۵½ انچ اونچا مجسمہ جو گھسا پٹا ہے۔

۳۔ چونے کے پتھر کا سات انچ اونچا سر (تصویر نمبر ۱۰۹) اس کی بھی مونچھیں منڈی ہوئی ہیں اور مختصر داڑھی ہے۔ بال کنگھی کر کے جوڑا سا بنایا گیا ہے۔ آرائش گیسو میں کمال درجے کی نفاست ہے۔ اسے کھود نکالنے والوں نے پورٹریٹ قرار دیا تھا یعنی کسی حقیقی فرد کا مجسمہ۔ پہلے مجسمے سے اس کی مماثلتیں ملاحظہ کریں۔ مونچھیں صاف، بال ترتیب سے بنے ہوئے۔ داڑھی مختصر، چہرے کے نقوش ملتے جلتے، مجسمہ سازی کی تکنیک ایک جیسی۔ اب ظاہر ہے کہ مجسمہ کسی غریب آدمی کا یا عام آدمی کا تو بننے سے رہا۔ یہ لوگ طبقۂ امراء یا صاحبانِ اقتدار سے تعلق رکھتے ہوں گے۔ ان کی وضع قطع ایسی تھی جو کہ مذہبی رنگ روپ رکھتی تھی۔

۴۔ چونے کے پتھر کا پونے آٹھ انچ اونچا سر۔ بالوں کا اسلوب نمبر ۳ جیسا۔ سر کے پیچھے جوڑا۔ داڑھی نہیں ہے۔

۵۔ سنگِ جراحت کا مجسمہ۔ ایک بیٹھا ہوا شخص۔ اونچائی ۱۱½ انچ (تصویر نمبر ۱۱۰) قمیص نہیں پہنی۔ کمر میں

دھوتی باندھی ہے۔ جو گھٹنوں سے قدرے نیچے تک پہنچتی ہے۔ باریک کپڑے کا صافہ بائیں کندھے پر ڈالا ہوا ہے۔ جو دائیں بازو کے نیچے سے ہو کر گزرتا ہے۔ بایاں گھٹنا اُٹھا ہوا ہے جس کو اُس نے بائیں ہاتھ سے پکڑ رکھا ہے۔ مجسمے کا سر ٹوٹ چکا ہے۔ بناوٹ غیر معیاری ہے۔

۶۔ سنگِ جراحت کا مجسمہ۔ آلتی پالتی مار کر بیٹھا ہوا ایک شخص اونچائی ½۱-۶ انچ ہے۔ دایاں گھٹنہ اٹھا ہوا ہے دونوں ہاتھ گھٹنوں پر دھرے ہیں۔ اس شخص نے بھی ایک دھوتی سی باندھ رکھی ہے۔ چہرے پر داڑھی ہے مگر دیگر تفصیلات گھس چکی ہیں۔ چہرہ سر سے بڑا ہے۔ یہ خرابی سارے مجسموں میں ہے یا پھر حقیقت ہی ایسی تھی کہ لوگوں کے سر چھوٹے اور چہرے بڑے ہوتے تھے معلوم نہیں۔

۷۔ چونے کے پتھر کے ایک مجسمے کا ٹکڑا جس میں صرف گھٹنے پر ہاتھ رکھا ہوا نظر آرہا ہے۔

۸۔ چونے کے پتھر کا ½ ۸ انچ اونچا مجسمہ۔ ایک آدمی پالتی مار کر بیٹھا ہوا ہے جس نے ہاتھ گھٹنے پر رکھا ہے۔ ٹخنوں سے ذرا اوپر پنڈلیوں کے اردگرد سوراخ کئے گئے ہیں جس کا مطلب ہے کوئی پائل پہنائی گئی تھی بیٹھنے کا انداز نمبر ۶ جیسا ہے۔

۹۔ کسی جانور کے مجسمے کا ٹکڑا جو چونے کے پتھر سے بنایا گیا تھا۔ اس ٹکڑے کی اونچائی ½۴ انچ ہے۔ یہ غالباً دُنبے کا مجسمہ تھا۔

۱۰۔ چونے کے پتھر کا آلتی پالتی مارے بیٹھا ہوا شخص۔ یہ مجسمہ ½ ۸ انچ اونچا ہے۔ اس کی صفائی ستھرائی اور تکمیل نہیں کی گئی اور ابھی کھردرا ہے۔ اس شخص کے ہاتھ بھی گھٹنوں پر ہیں اور اس نے بھی دھوتی پہنی ہوئی ہے۔ سر کے اردگرد پٹی باندھ رکھی ہے۔ بیٹھنے کا انداز نمبر ۶ جیسا ہے۔

۱۱۔ چونے کے پتھر کا دس انچ اونچا کسی اساطیری جانور کا مجسمہ۔ اس کا سر کافی ٹوٹ چکا ہے لیکن پھر بھی دنبے کے سینگ اور ہاتھی کی سونڈ پہچانی جاسکتی ہے۔ باقی سارا جسم دُنبے کا ہے۔

ان گیارہ مجسموں کا مجموعی جائزہ لیں تو معلوم ہوتا ہے کہ پانچ مجسموں میں ایسا شخص دکھایا گیا ہے جو آلتی پالتی مارے بیٹھا ہے۔ یقیناً یہ کوئی گیانی دھیانی ہے جو مذہبی استغراق (مراقبے۔ گیان دھیان) میں ہے۔ ویلر کا خیال ہے یہ دیوتا ہے۔ لیکن زیادہ درست یہ ہے کہ یہ کوئی مذہبی رہنما ہے۔ رشی منی گیانی دھیانی یا کوئی پیر فقیر۔ کیونکہ بعد میں بدھ کے مجسّے اسی حالت میں ملتے ہیں۔ دنبے اور ہاتھی کی شکل والا مجسمہ بھی مذہبی ہے۔ مجسمہ نمبر ایک بھی مذہبی ہے۔ کیونکہ تین شاخوں والا پھول اس پر بار بار بنایا گیا ہے۔ میسو پوٹیمیا، مصر اور کریٹ میں ایسے ہی تین صفات

والے دیوتا ہوتے تھے۔ جیسا کہ اُر کا ایک مجسّمہ شمش" (سورج۔ شمس) سن (چاند) اور ایشتر (صبح اور شام کا ستارہ) کو مجتمع دکھاتا ہے۔

گویا گیارہ میں سات مجسمے یقیناً مذہبی اہمیت کے ہیں۔ باقی جو ٹکڑے بہت مختصر ہیں جن سے کچھ پتہ نہیں چلتا، وہ بھی اسی نوعیت کے ہو سکتے ہیں۔

تانبے اور کانسی کی مصنوعات

دھات کی جو چیزیں کھدائی میں ملی ہیں اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں کاریگری کے اوزاروں میں اور جنگی ہتھیاروں میں کانسی اور تانبا استعمال کیا جاتا تھا۔ سماج کے بنیادی صنعتی اوزار اور جنگی ہتھیار انہی دھاتوں پر مشتمل تھے۔ پتھر کے اوزار تھے مگر ان کی حیثیت ثانوی تھی۔ لہذا وادیٔ سندھ کی تہذیب کانسی کی تہذیب تھی اور یہ زمانہ کانسی کا زمانہ تھا۔ اس تہذیب کے ابتدائی زمانے سے ہی ان دھاتوں کو پگھلا کر اوزار بنانے کا طریقہ مروّج ہو چکا تھا۔ دھات پگھلانے کا فن دریافت ہونے سے پہلے فطرت سے دریافت شدہ تانبے کو کوٹ پیٹ کر چیزیں بنانے کا طریقہ رائج تھا۔ ان اوزاروں میں جو تانبا استعمال ہوا ہے۔ اُس میں نکل برائے نام ہے۔ ۰.۵ فیصد یا زیادہ سے زیادہ ایک فیصد۔ لیکن اس کے مقابلے میں سنکھیا بہت زیادہ ہے۔ سنکھیا کی زیادتی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ تانبا مقامی کانوں سے نکالا جاتا تھا کیونکہ میسوپوٹیمیا اور مغربی ایشیاء کے دیگر ممالک کے تانبے میں یہ زہر مفقود ہے یا نہ ہونے کے برابر ہے۔

تانبے میں اگر دس فیصد کے قریب قلعی (ٹن) ملا دی جائے تو وہ کانسی بن جاتا ہے۔ کانسی تانبے سے کہیں زیادہ سخت دھات ہے۔ ایک عجیب حُسنِ اتفاق ہے کہ دُنیا میں کئی جگہ زیرِ زمین تانبا اور قلعی پاس پاس پائے جاتے ہیں۔ لہذا کئی جگہ یہ اتفاقیہ آپس میں گھل مل بھی جاتے ہوں گے اور قدرتی کانسی بن جاتی ہو یا ان کو پگھلا کر ڈھالنے کے عمل میں ابتدائی طور پر اتفاقیہ کانسی بن گئی ہو۔ بہرحال وادیٔ سندھ کی تہذیب اپنے پختہ دور کے آغاز سے ہی کانسی کے اوزار سے مالا مال ہے۔ ان لوگوں کا دھات سازی کا علم کافی ترقی یافتہ تھا اور وہ پگھلا کر ڈھالنے ملانے جلانے، اور کوٹ پیٹ کر ڈھالنے کے فن سے واقف تھے اگر سادہ تانبے کو پگھلا کر کسی سانچے (ریت یا مٹی کے بنے سانچے) میں ڈالا جائے تو اُس کے اندر بلبلے رہ جاتے ہیں۔ ان بلبلوں کو ختم کرنے کے لئے وہ لوگ سنکھیے یا قلعی یا دونوں کی تھوڑی سی مقدار ملاتے تھے۔ اس پگھلی ہوئی دھات کو وہ پھر موم کی مدد سے بنائے گئے مٹی

کے سانچوں میں ڈالتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں غضب کی صحت اور اعلیٰ معیار کی صفائی ہوتی تھی۔ موہنجو ڈرو کی رقاصہ اس ٹیکنالوجی کا شاہکار ہے اور بھی بہت سی چیزیں اسی تکنیک سے بنائی جاتی تھیں۔

تانبے اور کانسی کے جو اوزار ملے ہیں ان میں سیدھی چپٹی کلہاڑیاں، چھینیاں، چاقو، چھریاں، اُسترے، برچھے بھالے (ہیں نے الگ سے ثابت کیا ہے کہ اُس زمانے میں برچھے یا بھالے کو تام کہتے تھے۔ یہ لفظ اب بھی انہی معنوں میں بعض علاقوں میں زندہ ہے) اور مچھلی پکڑنے کے کانٹے وغیرہ بنائے جاتے تھے۔ کلہاڑیوں میں لکڑی کا دستہ لگانے کا سوراخ نہیں ہوتا تھا حالانکہ لکڑی کے ڈنڈے کے لئے سوراخ والی کلہاڑیوں کا رواج میسوپوٹیمیا سومیر وغیرہ میں عام تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقامی تکنیک تھی جو قدیم سے چلی آرہی تھی جس پر بدیسی اثرات نہیں ہوئے اور اس میں وقت کے ساتھ ترقی نہیں ہوئی۔ چھنو دڑو سے جو کلہاڑیاں ملی ہیں وہ زیادہ لمبی اور کم چوڑی ہیں۔ پھر اُن میں دستہ تو ہے ہی نہیں۔ اس لئے انہیں آپ بہت بڑی چھینی بھی کہہ سکتے ہیں۔ انہی کلہاڑیوں کی شکل کی چھینیاں پہلے نل میں مل چکی ہیں۔ اس لئے اس تکنیک کو مقامی ہی سمجھنا چاہیئے۔

دھات کے جو برتن ملے ہیں اُن میں سے اکثر تو تانبے ہی کے بنے ہیں۔ البتہ کہیں کہیں چاندی کے برتن بھی ملے ہیں۔ ان میں ڈونگے، پیالے اور گلدان وغیرہ شامل ہیں۔ یہ انتہائی امیر تاجروں یا حکمران خاندان کے استعمال میں رہتے ہوں گے۔

یہی سب برتن مٹی کے بنے بھی ملے ہیں۔ تو گویا یہ سماج انتہائی امیر اور انتہائی غریب طبقات میں بٹا ہوا تھا برتنوں کی بناوٹ میں حسن اور نفاست کی کمی، جمالیاتی سطح کی پستی اور اسالیب کی یکسانیت نمایاں ہے جو اس بات کا بھی ثبوت ہے کہ سماج کی یہ صورت طویل عرصے سے تھی۔ حکمرانوں میں نئے خیالات یا تازہ کاری کی اُمنگ نہ تھی اور دستکاروں فنکاروں میں کام سے محبت اور جوش نہ تھا۔ وہ کمیوں کی طرح سال بھر کی مقررہ اُجرت پر کام کرتے ہوں گے اور محنت اور فن کی ترقی میں ان کے معاوضے میں اضافے کا امکان نہ تھا۔ وہ بیگار سمجھ کر یہ کام کرتے ہوں گے۔ دھات سازی کی مہارت تو تھی مگر وہ غیر دلچسپ روٹین کی صورت رکھتی تھی۔

کانسی کے جو مجسمے اور ماڈل ملے ہیں ان کی تفصیل یوں ہے:

۱۔ موہنجو ڈرو کی رقاصہ۔ سرزمینِ پاکستان کے قدیم کاریگروں کی مہارت کا شاہکار، یہ مجسمہ آج دنیا بھر میں وادیٔ سندھ کی تہذیب کی علامت بن کر رہ گیا ہے۔ اس کے پاؤں اور ٹخنے غائب ہیں اور موجودہ حالت میں اس کی اونچائی ۴½ انچ ہے (تصویر نمبر ۱۱۱ ـ ۱۱۲) یہ موہنجو ڈرو میں ایک گھر میں سطح زمین سے چھ

فٹ چار انچ نیچے مدفون ملا ہے۔ یہ ایک کم سن فنکارہ ہے جو خوشی سے چور زیورات میں لدی پھندی جام شراب ہاتھ میں لیے برہنہ رقص کر رہی ہے۔ دایاں ہاتھ اُس نے کولہے پر رکھا ہے اور بائیں میں غالباً پیالہ پکڑا ہوا ہے بایاں بازو کندھوں تک چوڑیوں میں چھپا ہوا ہے اور دائیں بازو میں چند کنگن پہنے ہیں۔ اس کی شکل بلوچستان کی قدیم آبادیوں سے ملنے والی مٹی کی مورتیوں میں دکھائی گئی عورتوں جیسی ہے۔ یقیناً یہ یہاں کا اصل باشندہ ہے۔ کانسی کا یہ اصل مجسمہ نیشنل میوزیم آف انڈیا دہلی میں ہے۔

۲۔ کانسی کا ایک اور چھوٹا سا مجسمہ بھی ہے جو بناوٹ میں بہت معمولی ہے۔

۳۔ ایک تیسرا کانسی کے مجسمے کا ٹکڑا ہے جس میں پاؤں نظر آرہے ہیں۔ جنہوں نے پائل پہن رکھی ہے اس کی بناوٹ عمدہ ہے۔ ہم قیاس کرنے میں حق بجانب ہیں کہ موہنجو دڑو کی رقاصہ نے بھی پائل پہن رکھی ہوگی۔

۴۔ تین بیل گاڑیاں بھی ملی ہیں۔ ایک کے پہیے ہیں جو کہ ٹھوس ہیں۔ دوسرا پہیوں کے بغیر مگر زیادہ نفیس ہے۔

مٹی کی اشیاء

مٹی کی اشیاء میں زیادہ نمایاں مورتیاں اور برتن ہیں۔ لیکن دوسری بھی کئی چیزیں مٹی سے بنائی گئی ملی ہیں۔

مورتیاں: مٹی کی بہت ساری مورتیاں ملی ہیں جن میں انسانی مورتیاں بھی ہیں اور حیوانی مورتیاں بھی۔ کل مورتیوں کا تین چوتھائی حصہ حیوانی مورتیوں پر مشتمل ہے اور صرف چوتھا حصہ انسانی شکلوں پر ہے۔ ان سب پر عموماً سُرخ پانی چڑھایا گیا ہے اور بعضوں پر پالش بھی کی گئی ہے۔ ان میں سے بعض کی تفصیل؛

۱۔ ایک مرد کی مورتی جس کی داڑھی مونچھیں صاف ہیں۔ اس کی ناک لمبی آنکھیں بڑی اور ابھری ہوئی اور ٹھوڑی نہ ہونے کے برابر ہے۔ ویلر کا خیال ہے یہ سامی النسل مرد کی شکل ہے۔ مگر میرا خیال ہے یہ مقامی گلی مورتیوں اور دیگر سندھ تہذیب کی سفالی مورتیوں جیسی ہی ہے (تصویر نمبر ۱۱۳)

۲۔ ایک عورت کی مورتی جس نے سر کے بال سنوارنے کے بعد سر پر ایک تاج پہن رکھا ہے اور ایک مختصر دھوتی پہن رکھی ہے جو جانگیے سے زیادہ لمبی نہیں اور گھٹنوں سے کافی اوپر ہی ختم ہو جاتی ہے۔ ایسے نقوش، وضع قطع اور لباس والی مورتیاں اکثر مل جاتی ہیں۔ یہ نمائندہ مورتی ہے (تصویر نمبر ۱۱۴) یہ دیوی ماں ہو سکتی ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے سر پر جو تاج ہے اُسے چراغ کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو کیونکہ اس میں دونوں

کے برتن اتنی زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ جتنے قدیم گدروشی ثقافت کو سمجھنے کے لئے وہاں کے برتن رکھتے تھے تاہم ان کی اپنی ایک شخصیت ہے اور اس کو سمجھنا ضروری ہے یہاں پر برتنوں کی تھوک پیداوار کی جاتی تھی اور یہ سادہ ہوتے تھے (یعنی یہ برتن سازی ایک صنعت تھی دستکاری یا فن نہ تھا) ان میں ایک نمایاں برتن وہ رکابی ہے جو اونچے پائدان پر جڑی گئی ہے اسے عموماً "چڑھاوے کا پائدان" بھی کہا گیا ہے منقوش برتنوں میں سرخ زمین پر سیاہ نقاشی کی گئی ہے۔ یہ دونوں چیزیں —— پائدان اور سرخ زمین پر سیاہ نقاشی —— گدروشی ثقافت میں موجود ہیں۔ لہذا ان کے ماخذوں کو تلاش کرنے کے لئے باہر جانے کی ضرورت نہیں۔

ان پر جو سجاوٹی نمونے بنے ہیں اُن میں ایک تو دائرے کو کاٹتا ہوا دائرہ ہے جس کی تکرار سے ایک جال سا بن جاتا ہے۔ دوسرے جانوروں کی تصویریں ہیں۔ بعض برتنوں پر مور کی شکل ہے جو برتن کے اوپر کے حصّے پر ہوتی ہے۔ اس سے مور کی تعظیم کا احساس ہوتا ہے، بکری کی شکلیں بہت کم ہیں، مچھلی کی شکلیں بھی برتنوں پر نظر آتی ہیں اور مچھلی کے جالوں کی بھی۔ انسانی شکل بھی کم ہے۔ ایک جگہ ایک ہرنی اپنے بچے کو دودھ پلا رہی ہے۔ ہرنی کی کمر پر ایک پرندہ بیٹھا ہے اور پس منظر میں ایک مچھلی، نرسل کے کچھ پودے اور دوسری چیزیں نظر آ رہی ہیں۔ پیپل کا پتہ بھی ملتا ہے اور تین پتیوں والا گلاب کا پھول بھی۔ ایک برتن کے ٹکڑے پر ایک آدمی اور اُس کا بچہ ہے، دونوں نے ہاتھ اُٹھا رکھے ہیں اور ان کے ساتھ پرندے اور مچھلیاں ہیں۔ ایک اور جگہ ایک آدمی نے مچھلیاں پکڑنے کے دو جال ایک لاٹھی پر لٹکائے ہوئے ہیں اور لاٹھی کندھوں پر لاد رکھی ہے۔ قریب ہی ایک دوسرا آدمی ہے۔ درمیان میں مچھلیاں اور ایک کچھوا نظر آ رہا ہے۔ یہ ساری باتیں سندھ تہذیب کی انفرادیت کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس مصوّری میں ہیئت پر زیادہ زور نہیں دیا گیا۔ جیسا کہ گدروشی ثقافت میں تھا۔ البتہ جانوروں اور پرندوں کی شکلیں کُلّی ثقافت سے قدرے ملتی ہیں۔

کچھ برتن ایسے بھی ہیں جن پر کثیر رنگی مصوّری کی گئی ہے۔ پہلے برتن پر زرد پانی چڑھایا گیا ہے پھر اُس پر سبز اور سُرخ رنگ میں تصویریں بنائی گئی ہیں۔ کہیں زرد زمین پر کالے، سفید اور سرخ رنگ میں پرندے اور جانور بنائے گئے ہیں۔ ان کثیر رنگی برتنوں کا تعلق "نل ثقافت" کے کثیر رنگی مصوّری والے برتنوں سے جوڑا جا سکتا ہے۔ ان تمام برتنوں کے بنانے، رنگنے اور مصوّر کرنے کی تکنیک نہایت پیچیدہ اور ماہرانہ ہے اور اکثر روغنی تہہ بھی چڑھائی گئی ہے۔ روغنی برتن بلوچستان میں نہیں تھے۔ لہذا اگٹ کا خیال ہے روغنی چمک دینے کی تکنیک میسوپوٹیمیا یا عیلام سے سیکھی گئی ہوگی۔ بعض برتنوں پر ایسی مہر کندہ کی گئی تھی جو یا تو کارخانے کی مُہر تھی (کیونکہ تھوک پیداوار ہوتی تھی) یا یہ برتن کے مالک کا نام بھی ہو سکتا ہے جس کے حکم پر یہ بنائے گئے ہوں گے۔

طرف پیالہ نما بناوٹ ہے۔

۳۔ مٹی کی بہت سی زنانہ مورتیاں مضحکہ خیز ہیں اور مذہبی مجسموں سے زیادہ کھلونے معلوم ہوتے ہیں ان کا چہرہ جو تفصیلات سے خالی ہے اور نہایت ہی مضحکہ خیز ہے اُس میں بھی مقامی نقوش کی جھلک دیکھی جا سکتی ہے۔ (تصویر نمبر ۱۱۵)

۴۔ دیوی ماں کی مورتیاں۔ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ان مورتیوں میں ایک ایسی عورت کی شبیہہ ہے جس نے بہت سے ہار اور گلوبند پہن رکھے ہیں۔گلے میں یکے بعد دیگرے کئی گلوبند ہیں۔ہار ناف تک پہنچتے ہیں اور سر پر تاج ہے۔ان مورتیوں کے نقوش بھی وہی ہیں جو دیگر مورتیوں میں ہیں اور وہی مقامی رنگ ہے جو قدیم سے چلا آرہا ہے (مثلاً تصویر نمبر ۱۱۶ اور تصویر نمبر ۱۱۷)

۵۔ کافی ساری زنانہ مورتیاں عورتوں کو گھریلو کام کاج کرتے ہوئے دکھاتی ہیں۔مثلاً آٹا گوندھتی ہوئی عورت۔

۶۔ حیوانی مورتیوں میں زیادہ تر چھوٹے سینگوں والے بیلوں کی مورتیاں ہیں۔بھینس بھی ہے۔گائے مفقود ہے۔ اس کے علاوہ بندر، ہاتھی، سور، گینڈا، اکا دکا بھیڑ اور کتا بھی مورتی کی شکل میں دیکھنے کو ملتا ہے۔موہنجوداڑو سے گھوڑے کا مجسمہ بھی ملا ہے۔جانور کے دیومالائی مجسمے بھی مٹی کے بنے ملے ہیں۔مثلاً چہرہ داڑھی والے مرد کا بدن کسی جانور کا۔اس کے سینگ بھی بنائے گئے ہیں۔یہ تمام مجسمے ہاتھ سے بنائے گئے ہیں اور ان کے لئے سانچے کا استعمال کم نظر آتا ہے۔ان میں سے بیشتر مجسمے سادہ اور مہارت سے خالی ہیں (مثلاً تصویر نمبر ۱۱۸)
ان میں سے ایک پر بکری کا بھی شبہ ہوتا ہے۔لیکن جہاں مہارت نظر آتی ہے وہ انتہا درجے کی ہے (مثلاً تصویر نمبر ۱۱۹) جس میں اوپر بیل اور نیچے بھینس کا مجسمہ نظر آرہا ہے، بیل کا مجسمہ مہارت کے کمال کو ظاہر کرتا ہے)

۷۔ مٹی کی بنی بیل گاڑیاں (گڈ) ان کے پہیئے ٹھوس ہیں جیسا کہ اُس دور میں اصل گڈ کے پہیئے ٹھوس لکڑی کے ہوتے تھے (تصویر نمبر ۱۲۰) یہ سب کھلونے تھے۔ان میں سے بعض کے سر علیحدہ بنا کر جوڑے گئے تھے جو ایک دھاگے کے ذریعے گڈ کے نیچے لگے ایک لیور سے باندھے جاتے تھے اور کھلونے کو ایک دھاگے سے باندھ کر بچے کھینچتے ہوں گے تو لیور کے زمین پر ٹکرانے سے بیل کا سر ہلتا ہوگا۔

برتن:
سندھ تہذیب کے خاکی ظروف عموماً چاک پر بنے ہیں۔لیکن اس تہذیب کے سارے عرصے میں ہمیشہ ایک نہایت قلیل تعداد برتنوں کی ہاتھ سے بھی بنتی رہی ہے۔اس تہذیب کے خدوخال متعین کرنے کے لئے مٹی

یہ آبخورے سے ہیں ان کا پیندا مختصر ہے جس پر یہ کھڑے نہیں ہو سکتے۔ یہ اتنی زیادہ تعداد میں ملے ہیں کہ شاید ایک دفعہ پانی پی کر پھینک دیئے جاتے ہوں۔ ہڑپہ سے دس برتن ایسی مہروں والے ملے ہیں۔

ایک عجیب و غریب برتن جو خاص اس تہذیب کا خاصا تھا۔ عمودی کناروں والا گول کم چوڑا مگر بہت لمبا برتن تھا (سائنسی لیبارٹری کا جار) جس کا سارا بدن سوراخوں سے چھلنی تھا۔ آئندہ صفحات میں ایک برتن کو ہم نے سار کا نام دیا ہے یہ وہی ہے مگر اس میں سوراخ ہیں۔ اس چھلنی سار کو جنتر★ کہنا چاہیئے یا تو یہ دودھ دہی مکھن کے سلسلے میں جنتر کا کام دیتا تھا یا پھلوں کا رس نکالنے کے کام آتا تھا یا مذہبی آگ جلانے خاص کر لکڑیوں کو سلگتے رکھنے کے کام آ سکتا تھا۔ ایک دو جگہ یہ راکھ کے پاس ملا ہے۔

کچھ مرتبان، پائدان والے پیالے، پائدان والی طشتریاں اور ڈھکن والے روٹی دان بھی ملے ہیں (تصویر نمبر ۱۲۱) آخری دنوں میں یہی برتن طشتری نما سے پیالہ نما بن جاتا ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ آہستہ آہستہ ان برتنوں کی شکل اور ان پر بنی سجاوٹی تصویروں میں تبدیلی آجاتی ہے۔

منکے

وادئ سندھ کے منکے مواد اور ہیئت میں کثیر النوع ہیں۔ سونے، چاندی، تانبے کانسی، روغنی مٹی، صابن پتھر قیمتی اور نیم قیمتی پتھروں اور گھونگھے سیپی اور مٹی سب چیزوں سے منکے بنائے جاتے تھے سب سے زیادہ منکے صابن پتھر کے بنے ہوئے ملے ہیں۔ ٹھوس پتھر سے منکے تراشنے کے علاوہ صابن پتھر کو پیس کر اس کے سفوف کو پانی میں گوندھ کر بھی بناتے تھے۔ منکوں کے بنانے کے طریقے بھی بہت سے تھے، چیرنے، تراشنے، رگڑنے، چھیدنے، برمانے اور کاٹنے کے سب طریقے برتے گئے ہیں۔ پتھر کو پہلے چیر کر لمبی لمبی سلاخیں بنالی جاتی تھیں۔ پھر ان کو کاٹ کر ٹکڑے بنائے جاتے پھر اُن کو اندر سے برمایا جاتا تھا اور باہر سے رگڑا جاتا تھا۔ برما پتھر کا ہوتا تھا اور برملنے میں پانی بھی استعمال ہوتا تھا (تصویر نمبر ۱۲۳) سونے چاندی اور قیمتی پتھر کے منکے تو بیگمات کے زیورات بنتے ہوں گے لیکن مٹی کے

★ جنتر کا لفظی مطلب: (۱) آلہ ۔ کل ۔ اوزار ۔ راچھ ۔ آلۂ جر ثقیل (۲) بین ۔ ایک قسم کا باجا (افسوں، ٹوٹکا، طلسماتی نقشہ، منتر، تعویذ، گنڈا (۴) ایک برتن کا نام جس سے روغن و عرق نکالتے ہیں (ماخوذ از فرہنگ آصفیہ) یہاں چوتھا مفہوم مراد ہے۔

اور روغنی منکے ملنگوں جوگیوں کا پہناوا رہے ہوں گے۔ دینا اور ترک دینا کی شکل ملتی جلتی ہے۔ کچھ منکے نقلی سونے کے بھی ملے ہیں جن میں تانبے کے منکے پر سونے کا پانی چڑھایا گیا ہے۔ بعض منکے قتلے دار بھی تھے۔ بعد کے زمانے میں ڈھولک نما بھی ہو گئے تھے۔ یعنی بلوترے منکے جو گول ہیں اور ان کے درمیان میں ابھار ہے۔ ان پر تین پتیوں والا پھول بھی بنا ہے (تصویر نمبر ۱۲۳) بعض منکوں پر سیاہ اور سرخ رنگ بھی کیا گیا ہے۔ ان کو الکلی، تیزاب اور دوسرے کیمیاوی مادّوں سے رنگا جاتا تھا۔

متفرّق

مٹی کی کئی ننھی ننھی چیزیں بنائی جاتی تھیں جن میں مٹی کی سیٹیاں تھیں جو پرندوں خاص کر مرغیوں کی شکل کی تھیں۔ اس کے علاوہ مٹی کے گول جھنجھنے جن میں مٹی کی باریک گولیاں ڈالی جاتی تھیں۔ مٹی کے بنے مخروطی یا چوکور پانسے جن کا پہلے ذکر ہوا۔ مٹی کے جھانوے، مٹی کے ننھے پنجرے جن میں جھینگر رکھے جاتے ہوں گے اور مٹی کے چوہے دان بھی ملے ہیں۔ بعض مجسمے مٹی کی بجائے صابن پتھر کو پیس کر اسے پانی میں گوندھ کر بنائے گئے ہیں ان پر روغن بھی چڑھایا گیا ہے۔ پھر جب ان کو پکایا گیا ہے تو یہ دوبارہ پتھر کی طرح مضبوط بن گئے ہیں اور ان کا رنگ ہلکا نیلا یا ہرا بن گیا ہے۔ اس مواد کے بنے ہوئے ننھے ننھے مجسمے گلہری، کتے، بندر، بھیڑ اور ایسے ہی جانوروں کے ہیں۔ یہ اگرچہ چھوٹی چیزیں ہیں لیکن انہیں دستکاری سے زیادہ اعلیٰ معیار کی صنعتی پیداوار سمجھنا چاہیئے کیونکہ ان کی تخلیق کا عمل پیچیدہ اور مہارت طلب ہے۔ اسی طرح ننھے ننھے برتن بھی ہیں۔ مٹی کی چوڑیاں، کنگن، انگوٹھی اور بٹن وغیرہ بھی ہیں جن پر روغن چڑھایا گیا ہے۔ ان کے علاوہ بازو بند، کھیل کے مُہرے، پن اور ننھی منی بے شمار چیزیں بنائی جاتی تھیں۔ بعض جگہ سے نہایت تنگ منہ والی چھوٹی سُرمہ دانیاں بھی ملی ہیں۔ کانسی اور تانبے کے سرچھو بھی ملے ہیں جو ساڑھے چار انچ سے لے کر پانچ انچ تک ملے ہیں۔ تانبے کے پیالے، پیالیاں اور تھالیاں عام تھیں لیکن یہ امراء کی چیز تھی عوام کی نہ تھی۔ امیر عورتیں زیور بکثرت استعمال کرتی تھیں جن میں سونے، چاندی اور قیمتی پتھروں سے بنے ہار، گلوبند اور گجرے شامل تھے۔ ان کے علاوہ سونے کے تعویذ جن میں سفید لئی جڑ کر پھول بنائے جاتے تھے۔ سادہ سونے کے کنگن اور بازو بند ہوتے تھے۔ گول منکے اور سفید مخروطی جھمکے جو کانوں میں پہنے جاتے تھے طرح طرح کے گلوبند اور ہاروں کے علاوہ کمر بند ہوتے تھے جن پر سونے کا کام کیا ہوتا تھا۔ کمر بند لباس کے اوپر باندھا جاتا تھا۔ قیمتی پتھروں میں یشب کا استعمال عام تھا۔ لاجورد بھی کسی قدر استعمال ہوتا تھا۔ سرخ عقیق سے منکے بنائے

جاتے تھے جن پر باریک نقش کھود کر ان میں سفید رنگ بھرا جاتا تھا۔ یوں سرخ منکے پر سفید پھول بنائے جاتے تھے۔

چنھودڑو میں ایک منکا ساز کی دکان ملی ہے جہاں موجود چیزوں سے منکے بنانے کی تکنیک پر روشنی پڑتی ہے یہ منکا ساز سرخ عقیق اور سنگ سلیمان سے لمبے منکے بناتا تھا۔ پہلے وہ تانبے کی آری سے پتھر کی تین انچ لمبی چوکور سلاخیں کاٹتا تھا۔ پھر اُس کے چاروں کونے رگڑائی سے ختم کر کے اُسے گولائی میں ڈھالتا تھا۔ اس گول سلاخ کے اندر پتھر کے باریک برمے سے سوراخ کر دیا جاتا تھا۔ پھر اس سلاخ کو دو حصوں میں کاٹ کر ڈیڑھ ڈیڑھ انچ لمبے منکے بنائے جاتے تھے جو کہ نالی کی شکل کے ہوتے تھے۔ ان کی موٹائی ۱۲۔۰ انچ ہوتی تھی۔ اس تکنیک کو عملی طور پر برت کر ماہرین آثار نے پرکھا تو پتہ چلا کہ ایک منکے کے آر پار سوراخ کرنے میں ۲۴ گھنٹے لگ جاتے ہیں۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ طبقہ شرفاء کی بیگمات کو منکے پہنانے کے لئے منکا سازوں کی کتنی بڑی تعداد ملک بھر میں مصروفِ کار رہتی ہوگی۔ منکوں کے علاوہ کانوں کی بالیاں اور ناک کے لونگ بھی بنتے ہوں گے۔ تانبے کے آئینے ہوتے تھے جن کا پکڑنے کا دستہ ہوتا تھا۔ آنکھوں میں سرمہ لگایا جاتا تھا۔ سرمہ دانی، سرمچو اور سرمہ میسر تھا۔ تانبے ہی کے اُسترے سے بال مونڈے جاتے تھے۔

پختہ مٹی کی بنی ہوئی بہت سی کھلونا گڑیاں اور دوسرے کھلونے بھی ملے ہیں۔ مٹی کے بنے رتھ اور چھکڑے ہیں۔ مٹی کی بنی پرندوں کی شکل کی سیٹیاں ہیں جو آج بھی پھونک ماریں تو بجتی ہیں۔ دو اینٹوں پر ایسے خانے کھدے ہیں جن سے پانسہ پھینک کر کھیلنے والا کوئی کھیل کھیلا جاتا ہوگا۔ پانسے کے اوپر جو نشانات لگے ہیں ان کا طریقہ موجودہ سے مختلف ہے۔ موجودہ پانسے پر کوئی سی بھی دو مخالف سمتوں کا مجموعہ سات بنتا ہے۔ یعنی ایک کے مخالف چھ ہے، دو کے مخالف پانچ اور تین کے مخالف چار۔ لیکن وادیٔ سندھ کے پانسے میں ایک کے مخالف دو ہے تین کے مخالف چار اور پانچ کے مخالف چھ۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ لوگ ان کھیلوں پر جوا کھیلتے تھے یا نہیں۔ گو کہ بعد میں آریاؤں کے زمانے میں جوا عام تھا اور ان کے بعد تو اتنا بڑھا کہ مگدھ کی ریاست میں جوئے شراب اور عصمت فروشی کی قانونی اجازت تھی اور اس کام کے لئے ایک الگ وزارت تھی۔ جوا خانے حکومت کی اجارہ داری میں تھے جن میں کوتوال خود مصدقہ سرکاری پانسہ فراہم کرتا تھا اور جیت کے روپے میں سے پانچ فیصد ٹیکس وصول کرتا تھا۔[۱۲]

لباس کوئی نہیں ملا۔ نہ مورتیوں سے ہی لباس پر تفصیلی روشنی پڑتی ہے۔ صرف اتنا لگتا ہے کہ مرد چھوٹی چھوٹی داڑھی رکھتے تھے۔ کچھ لوگ مونچھیں منڈاتے تھے اور مرکشیدہ کاری شدہ چادریں اوڑھتے تھے یا چوغہ پہنتے

. . . تھے جس میں دایاں بازو ننگا رہتا تھا۔ عورتیں مختصر دھوتی یا تہمد باندھتی تھیں امیر عورتیں اس کے اوپر کمربند باندھتی تھیں جو چوڑی پٹی کا ہوتا تھا جس پر کڑھائی کی ہوتی تھی۔

اوزان اور پیمانے

وادیٔ سندھ کی تہذیب میں وزن اور پیمائش کا ایک نہایت صحت کے ساتھ طے شدہ نظام تھا۔ جو علاقے کے طول و عرض میں رائج تھا۔

مختلف اوزان کے لاتعداد باٹ مختلف شہروں سے کھود نکالے گئے ہیں۔ ہڑپہ، موہنجو دڑو، چھنوو دڑو، میہی (جنوبی بلوچستان) اور ستکگن ڈور سے باٹ ملے ہیں جو وزن کے ایک متعین اور سخت گیر نظام کی ترجمانی کرتے ہیں۔

تمام شہروں سے یہ بھاری تعداد میں ملے ہیں۔ بعض جگہ یہ نیم تیار حالت میں تھے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر جگہ مقامی طور پر بھی تیار ہو سکتے تھے۔ مگر معیاری اوزان سے سرمو انحراف نہیں ہوتا تھا۔ یہ باٹ مختلف اقسام کے پتھروں سے تراشے جاتے تھے۔ جن میں ناقص عقیق، چونے کا پتھر، سلیہ پتھر، صابن پتھر، سلیٹ پتھر، سفید عقیق، ورقی پتھر اور سنگِ سیاہ وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں سے بعض سوراخ دار ہوتے تھے اور بہت سارے چھوٹے بڑے باٹوں کا ایک سیٹ تار میں پرویا ہوتا تھا۔ نہایت چھوٹے باٹ بھی تھے۔ جو سناروں کے کام آتے تھے۔

عموماً ترازو کی ڈنڈی اور دونوں پلڑے لکڑی کے ہوتے تھے۔ جو دھاگوں سے بندھے ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ترازو کی زیادہ باقیات نہیں ملیں۔ بعض صورتوں میں ڈنڈی تانبے کی اور پلڑے تانبے اور اس کے علاوہ پختہ مٹی کے بھی بنے ہوتے تھے۔ ان کے کچھ نمونے محفوظ ملے ہیں۔ موہنجو دڑو سے سات اوزان ایسے ملے ہیں جو معیاری اوزان سے بالکل مختلف ہیں ان کا اپنا ایک اندرونی تناسب ہے لیکن اور کہیں سے ان کے دستیاب نہ ہونے کے باعث انہیں غیر ملکی سمجھ کر نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔

وادیٔ سندھ کے معیاری اوزان کا نظام قدیم دنیا کے کسی دوسرے نظام سے ملتا جلتا نہیں ہے۔ ان اوزان کا اندرونی تناسب اس طرح ہے:

... ۱، ۲، ۸/۳، ۴، ۸، ۱۶، ۳۲، ۶۴، ۱۶۰، ۲۰۰، ۳۲۰، ۶۴۰

ان میں سے وہ وزن جس کو ۱۶ کہا گیا ہے بنیادی اکائی کا درجہ رکھتا تھا۔ اس کا وزن ۱۳.۶۴ گرام تھا۔ موجودہ تولہ ۱۱.۶۶ گرام کا ہے۔ اسے ہم پکا تولہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ بنیادی وزن — پکا تولہ — جب اوپر کو جاتا تھا تو اعشاری ترتیب سے بڑھتا تھا اور جب نیچے کو جاتا تھا تو ۲ سے تقسیم ہوتا ہوا چلتا تھا۔ ان مقررہ باٹوں کے مزید اجزاء ۲ سے تقسیم ہوتے ہوئے چلتے تھے۔ سولہ کا یہ نظام پاکستان میں جدید اعشاری نظام کے نفاذ سے قبل تک زندگی کے مختلف شعبوں میں مختلف شکلوں میں رائج رہا ہے۔ مثلاً ۱۶ آنے کا روپیہ۔ اس میں اٹھنی، چونی، دونی پھر ۸ رتی کا ایک ماشہ، بارہ ماشے کا ایک تولہ اور ۵ تولے کی ایک چھٹانک، سولہ چھٹانکوں کا ایک سیر، چار چھٹانکوں کا ایک پاؤ۔

ان میں سے چھوٹے اوزان کو یقیناً صرف سُنار، منکا ساز اور حکیم، دواساز استعمال کرتے ہوں گے۔ یہ اوزار ملے بھی چنہو دڑو میں ایک منکا ساز کی دکان سے ہیں۔

اوزان کا یہ نظام وادیٔ سندھ کی تہذیب کے طول و عرض میں پوری قوت سے نافذ تھا اور اس تہذیب کے پورے عرصے نافذ رہا۔

اوزان کی طرح پیمائش کا بھی ایک نہایت صحت کے ساتھ طے شدہ نظام تھا۔ موہنجو دڑو سے گھونگھے سے بنایا گیا ایک پیمانہ ملا ہے جو تھوڑا سا ٹوٹا ہوا ہے۔ اس پر برابر فاصلے پر نشان لگے ہیں۔ ہر حصہ ۱.۳۲ انچ کے برابر ہے اور یہ بنیادی اکائی ہے۔ اس کو اگر پور کہیں تو دس پور کا پاؤں رہا ہوگا۔ جو کہ موجودہ ۱۳.۲ انچ (یا ۳۳ سنٹی میٹر) کے برابر بنتا ہے۔ ماضیٔ قریب تک پاکستان میں جو پیمانہ رائج تھا وہ گز اور گرہ کا تھا۔ ایک گز میں سولہ گرہیں تھیں، گز ۳۶ انچ لمبا تھا لہٰذا گرہ ۲.۲۵ انچ کی تھی۔

موہنجو دڑو سے ملنے والا گھونگھے کا پیمانہ جو بنیادی اکائی ۱.۳۲ انچ کے برابر دکھاتا ہے اُس میں ایسی ہر اکائی کے بعد ایک دائرے کا نشان بنایا گیا ہے۔ اس بنیادی اکائی کی ضمنی تقسیم بھی کی گئی ہے جو کہ پانچ حصوں (یا سُوتروں) میں ہے۔ ہر حصے کو الگ کرنے کے لئے ایک کھڑی لکیر لگائی گئی ہے۔ اس طرح سے پانچ سوتر کی پور اور دس پور کا پاؤں ہوتا ہوگا۔ اس پیمانے کو موہنجو دڑو اور ہڑپہ میں ۱۵۰ مختلف عمارتوں کی پیمائش کر کے پرکھا گیا تو اُس میں دو پیمائشیں نظر آئیں۔ ایک کے مطابق تقریباً بیس انچ کا ہاتھ★ بنتا ہے (۲۰.۳۱ انچ

★ ہاتھ درمیانی انگلی کے پوٹے سے لے کر کہنی تک ہوتا ہے اور پاؤں صرف پاؤں بھر کی لمبائی۔ ”دو چار ہاتھ جب کہ لبِ بام رہ گیا“ میں یہی ہاتھ کی پیمائش مراد ہے۔

سے لے کر ۲۰۰۸ انچ تک صحیح پیمائش رہتی ہے) دوسری پیمائش کے مطابق ۱۳ انچ کا پاؤں بنتا ہے۔
راس کی صحیح پیمائش ۱۳" سے لے کر ۱۳۰۲" تک ہے) تمام عمارتوں کی لمبائی چوڑائی سختی سے ان دو
میں سے کسی ایک پیمانے پر پوری اترتی ہے۔ مثلاً اشنان گھر کا تالاب اسی پاؤں کے حساب سے ۳۶
پاؤں × ۲۱ پاؤں ہے جب کہ یہ پاؤں ۱۳۰۱" کا ہے۔ ہڑپہ کی چکیوں میں سے ہر چکی کا قطر دس پاؤں ہے جب کہ
یہاں پاؤں ۱۳۰۲" کا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ یہ پاؤں (۱۳۰۲ انچ) قدیم مغربی ایشیاء اور رومن سلطنت میں عام تھا۔
موہنجوڈرو کے پیمانے پر جو ضمنی تقسیم تھی وہ تمام پیمانوں پر ۹۹۰۹۷ فیصد تک درست تھی یعنی غلطی زیادہ سے زیادہ
۰۰۰۳ فیصد تک تھی۔ اس سے زیادہ نہیں تھی۔ تو پیمانہ یوں ہوا:

۵ سوتر = ۱ پور = جدید ۱۰۳۲ انچ = جدید ۳۰۳ سم

۱۰ پور = ۱ پاؤں = جدید ۱۳۰۲ انچ = جدید ۳۳ سم

چند عمارتوں کی پیمائش یوں تھی۔

ہڑپہ کے اناج گھر کی بڑی دیواریں: ۳۰ ہاتھ = ۵۱ فٹ ۹ انچ

ہڑپہ کے اناج گھر کے بڑے ہال کی چوڑائی: ۱۰ ہاتھ = ۱۷ فٹ ۳ انچ

ہڑپہ کی چکیوں کا قطر: ۱۰ پاؤں = ۱۳۰۲" × ۱۰ = ۱۳۲ انچ = ۱۱ فٹ

ان میں پاؤں ۱۳" تا ۱۳۰۲" ہے اور ہاتھ ۲۰۰۳" تا ۲۰۰۸" ہے۔

ہڑپہ سے تانبے کی ایک سلاخ ملی ہے جس پر نشانات لگے ہوئے ہیں اس میں ہر اکائی ۰۰۳۶۷ انچ کی ہے۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دوسرا پیمانہ تھا۔ یہ دو پیمانے جن میں سے ایک ہاتھ اور دوسرا پاؤں کے حوالے سے
پہچانا جاتا ہوگا۔ غالباً بیک وقت رہے ہوں گے البتہ ان کے دائرہ ہائے اطلاق الگ الگ تھے۔
مثلاً شہری دیہاتی، زرعی صنعتی، تعمیراتی مصنوعاتی وغیرہ یا مشترکہ اس کے بارے میں کچھ نہیں جا سکتا (آج
بھی پاکستان میں شہری زمین کے مرلے دیہی زمین کے مرلوں سے چھوٹے ہیں)
کچھ بھی ہو، ان اوزان اور پیمانوں کی تفصیل اور صحت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ملک میں جیومیٹری کا علم کافی ترقی

کرچکا تھا اور اس کی تعلیم کا کوئی نہ کوئی سلسلہ بھی تھا۔

رپلّی

وادئ سندھ کی تہذیب کے بہت سے سربستہ رازوں میں سے سب سے زیادہ دلچسپ راز وادئ سندھ کی لپیّ (رسم الخط) ہے۔ اسے پڑھنے کی بے شمار کوششیں دنیا بھر کے ماہرین نے کی ہیں لیکن خاطر خواہ کامیابی نہیں ہوئی۔

وادئ سندھ کی کل تحریریں ۵۰۰۰ سے بھی زائد ہیں جو مختلف مہروں، ٹکیوں اور برتنوں پر ثبت یا کندہ ہیں ان میں سے بعض عبارتیں دہرائی گئی ہیں۔ اس اعتبار سے کل متفرق عبارتیں ۱۵۰۰ ہیں۔ ان عبارتوں میں کُل بنیادی علامات ۳۹۶ ہیں۔ جو اپنے زمانے کے اعتبار سے خاصی مختصر ہیں اور زبان کے ترقی یافتہ ہونے کا ثبوت ہیں اور بعض ماہرین تو کہتے ہیں ان کو ۲۵۰ اور بعض کہتے ہیں کہ ۱۵۰ تک گھٹایا جا سکتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ابتدائی سومیری رسم الخط میں ۹۰۰ اشکال تھیں، عروق میں ۲۰۰۰ اور قدیم چینی میں ۴۰۰۰ اشکال تھیں۔

اس لپی کے پڑھنے میں سب سے بڑی رکاوٹ تو یہ ہے کہ دستیاب عبارتیں نہایت مختصر ہیں لیکن اس کے برعکس ایک سہولت بھی ہے کہ یہ لپیّ ہر دور اور ہر علاقے میں یکساں اور سخت گیر گرامر کی پابند ہے اس نے اپنی وضع ہمیشہ برقرار رکھی اور اس میں "زوال" کبھی نہیں آیا۔ جب ختم ہوتی تو یک لخت ختم ہو گئی۔

کوئی سی بھی دستیاب تحریر ایک آدھ جملے سے زیادہ نہیں۔ سب سے طویل عبارت میں سترہ علامتیں یا اشکال ہیں۔ کئی لوگوں نے خیال ظاہر کیا ہے کہ شاید یہ بعض افراد کے نام ہیں یا قبیلوں کے نام یا خطابات یا کسی تجارتی ادارے یا مذہب (مندر) یا تجارت کے نام ہیں۔

اس سلسلے میں روسی ماہرین نے بھی دعویٰ کیا ہے کہ انہوں نے کمپیوٹر کی مدد سے ریاضیاتی اصولوں کو برت کر اسے پڑھ لیا ہے[۵۱]۔ ان کا خیال ہے کہ تحریر جہاں کہیں کندہ ہے یا چھاپی گئی ہے وہ دائیں سے بائیں ہے۔ لہٰذا مہروں پر یہ بائیں سے دائیں ہے گویا مہریں کسی ٹھپّے کی طرح چھاپنے کے کام آتی تھیں اور یوں مہروں پر اُلٹی لکھائی ہے۔ روسی ماہرین کا خیال ہے کہ یہ زبان صرف دراوڑی زبانوں کے نظام کا حصہ ہو سکتی ہے۔ ہند آریائی زبانوں (سنسکرت اور حتّی وغیرہ) اور غیر ہند یورپی زبانوں (سومیری اور عیلامی) سے اس کا تعلق نہیں ہو سکتا اسی خیال کا اظہار روسی

ماہرین سے کم از کم تیرہ چودہ سال پہلے عین الحق فرید کوٹی بالواسطہ طور پر کر چکے تھے کیونکہ انہوں نے کہا تھا کہ اردو زبان (اور پنجابی بھی) اپنے قدیم ترین ماخذ میں دراوڑی الاصل ہے۔[19] جب کہ مسلمہ نظریہ یہ تھا کہ اردو اور پنجابی ہند آریائی لسانی گروہ کا حصہ ہیں۔ روسی ماہرین کا یہ بھی حتمی نظریہ ہے کہ زندہ دراوڑی زبانوں میں سے کوئی سی بھی وادی سندھ کی قدیم زبان کے لئے معیار نہیں بنائی جا سکتی کیونکہ ان کے خیال میں جدید دراوڑی زبانوں نے اپنی علیحدہ شکل ۴۰۰ ق م سے لے کر ۲۰۰ ق م کے درمیان اختیار کرنی شروع کی۔ لہذا وادی سندھ میں جو زبان بولی جاتی تھی وہ ان دراوڑی زبانوں کی پیشرو تو ہو سکتی ہے۔ اُن کی ابتدائی شکل نہیں ہو سکتی۔ انہوں نے زبان کی صوتیات کے بارے میں تو کچھ نہیں کہا البتہ مفاہیم سے اُس سماج کی مذہبی اور سماجی زندگی کے بارے میں کچھ اشارے کئے ہیں۔ ان کے نزدیک ان مہروں کو پڑھ لینے سے اہم انکشاف کیلنڈر سسٹم کے بارے میں ہوا ہے۔

روسی ماہرین کے خیال میں وادی سندھ کے لوگ سال کو تین بڑے اور چھ چھوٹے "موسموں" میں تقسیم کرتے تھے (بڑا موسم دو چھوٹے موسموں کے برابر تھا یوں سال بارہ موسموں ہی کا ہوا) پھر ہر موسم کو وہ ایک علامت سے ظاہر کرتے تھے۔ یہ علامت جانور کی شکل ہوتی تھی۔ سال کی علامت اِک سنگھا تھا۔ چھوٹے چھ موسموں کی علامت بکری، شیر، بڑے سینگوں والا سانڈ، چھوٹے سینگوں والا سانڈ (دونوں سانڈ اب معدوم ہیں) بیل اور اِک سنگھا تھا۔ اِک سنگھا سال کی بھی علامت تھا اور ایک چھوٹے موسم کی بھی۔ اساطیری جانوروں کی تصویریں بڑے موسموں کی علامت کے طور پر استعمال ہوتی تھیں مثلاً "دریاؤں کے چھلک جانے کا موسم"۔ مگرمچھ کی شکل سے ظاہر کیا جاتا تھا۔ سال سانڈ کی تصویر والے موسم سے شروع ہوتا تھا اس کے علاوہ سال بہار اور خزاں کے دو موسموں میں بھی منقسم تھا بہار کی علامت وہ پالتو بیل تھا جس کے سینگ بڑے تھے، اٹھی ہوئی کوہان تھی اور بہت بڑا بہینگا گردن کے نیچے لٹکا ہوتا تھا۔ خزاں کی ششماہی کو بچھو کی تصویر سے ظاہر کرتے تھے۔ ساٹھ سالوں کا ایک چکر بھی کیلنڈر میں تسلیم کیا جاتا تھا جو بارہ بارہ سال کے پانچ حصوں میں منقسم تھا۔ واضح رہے کہ مشتری ساٹھ سال میں سورج کے گرد اپنا چکر پورا کرتا ہے۔

اس لپی کو پڑھنے کے سلسلے میں کافی قابلِ قدر کام بارتی عالم اراوا تھم مہادیون نے بھی کیا ہے۔ ان کی دریافتوں کا خلاصہ درج ذیل ہے:[20]

ہڑپی حروف یا حروف نما اشکال پر مشتمل نہیں۔ یہ لپی اپنی ہم عصر لپیوں (۳۰۰۰ ق م تا ۱۰۰۰ ق م کے درمیان مروج) سے قریبی تعلق نہیں رکھتی۔ جو چند تصاویر یا اشکال مغربی ایشیا سے ملتی جلتی ہیں وہ صرف خیالات کے اثر و نفوذ

کا ثبوت ہیں۔ ان کا رسم الخط سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ ملتی جلتی اشکال آدمی، مچھلی، پہاڑ، دریا، بارش، شہر، چوک اور مکان وغیرہ ہیں۔ یہ لپی بعد کی ہندوستانی لپیوں سے بھی تعلق نہیں رکھتی مثلاً براہمی اور خروشتی لپی۔ واضح رہے کہ براہمی اور خروشتی صرف لپیاں (رسم الخط) ہیں، زبانوں کے نام نہیں۔

مختلف اشکال کے بعد جو اختتامی نشانات آتے ہیں وہ گرامری لاحقے نہیں بلکہ لغوی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس زبان کا ہند آریائی زبانوں سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ اس میں سابقے نہیں ملتے اور نہ اس میں گردانی یا تصریفی لختتام ملتے ہیں۔ وادیٔ سندھ کی قدیم زبان کا سومیر یا مغربی ایشیا کی دوسری زبانوں سے کوئی تعلق نہیں جن میں کہ صفت موصوف کے بعد آتی ہے مثلاً عربی میں رَجُلٌ طَوِیلٌ یا فارسی میں "مردِ خود آگاہ" اس کے برعکس وادیٔ سندھ کی زبان میں صفت پہلے آتی ہے اور موصوف بعد میں۔ جیسا کہ آج کل بھی، مثلاً "چنگا بندہ" "کما ڈُپتر"۔ صفت کے پہلے آنے کا ثبوت یہ ہے کہ سندھ کی لپی میں جہاں کہیں کچھ اشیاء کی گنتی کا ذکر ہوا ہے تو پہلے ہندسے آتے ہیں اور بعد میں چیزوں کا نام۔ مہادیون نے ایک یہ بھی نتیجہ نکالا ہے کہ ماضی میں اس لپی کو پڑھ لینے کے جتنے بھی دعوے کئے گئے ہیں وہ سب غلط ہیں۔

جب یہ لپی ختم ہو گئی تو اس کی کئی اشکال سماج میں مختلف صورتوں میں بکھر گئیں اور محفوظ رہ گئیں۔ مثلاً مذہبی علامات، شاہی نشانات، سکوں اور مہروں پہ علامات، اجتماعی علامات وغیرہ۔ مہادیون کا یہ بھی خیال ہے کہ ان مہروں پر اختتامی علامات اکثر و بیشتر اُن اشخاص کے طبقے (مرتبے، مقام، عہدے) کو ظاہر کرتی ہیں جو ان کا مالک ہوتا تھا (یہی مقام مرتبے عہدے بعد میں ذاتیں بنتے گئے منجملہ دوسری ذاتوں کے)

مہادیون نے چند اشکال کی تشریح کی ہے اور انہیں پڑھنے کی کوشش کی ہے۔ ان کی یہ کوشش نامکمل ہے۔ میں نے اس کو موجودہ سرائیکی زبان کی مختلف پسماندہ شکلوں مثلاً لہندی وغیرہ کی مدد سے مکمل کرنے کی کوشش کی ہے۔ میرا خیال ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب میں ایک معیاری زبان دیس کے طول و عرض میں بولی جاتی تھی۔ اس زبان کی زیادہ سے زیادہ چھاپ اگر کسی زندہ زبان پہ ہو سکتی ہے تو وہ سرائیکی ہے۔ خاص طور پر اس کی زیادہ پسماندہ شکلوں، لہندی، پوٹھوہاری، ہندکو میں قدیم زبان کا زیادہ ذخیرہ محفوظ ہوگا۔ اس کے علاوہ پشتو، براہوی، بلوچی اور سندھی میں بھی قدیم زبان کے اثرات محفوظ ہیں۔ مگر اُس کی صحیح جانشین سرائیکی ہی ہے سندھ تہذیب کے زوال کے ساتھ زبان تو ختم نہیں ہوئی البتہ لپی ختم ہو گئی۔ میرا یہ بھی خیال ہے کہ یہ لپی اُس حکمران خاندان کی ایجاد تھی جو مذہبی پیشوا بھی تھے جن کا ٹوٹم بھینس تھا۔ جو مقامی الاصل تھے اور جنھوں نے

عظیم سلطنت کی داغ بیل ڈالی۔ جن کے اقتدار کے آغاز کے ساتھ کالی یگ کا آغاز ہوتا ہے۔ انہوں نے منصوبہ بند شہر بسائے۔ شہری زندگی کا آغاز کیا، رسم الخط بنایا۔ اوزان طے کئے۔ قبائل کو مربوط کیا، ذات پات کے نظام کو منظم کیا اور ایک سخت گیر غلام سلطنت قائم کی۔ جب ان کا اقتدار ختم ہوا تو ساتھ ہی ان کی لپی بھی ختم ہو گئی اور بہت سی دوسری چیزیں بھی۔ آیئے اب اس رسم الخط کی کچھ اشکال کو پڑھتے ہیں پہلے چند نشانات کی تشریح،

مرتبان کا نشان

سندھ لپی کا یہ نشان سب سے زیادہ کثرت سے استعمال ہوا ہے۔ کل نشانات یا اشکال کا دس فیصد حصہ اسی پر مشتمل ہے۔ یہ عموماً لاحقے، تتمے یا پہچان کے طور پر عبارتوں کے اخیر میں آتا ہے اور یہ عبارتیں مالکان کے نام یا خطابات پر مشتمل ہوتی ہیں۔

بعد کی ہندو اساطیر میں "پوتر گھڑے" میں پیدا ہونے والے رشیوں کا ذکر ہے۔ رگ وید میں آیا ہے کہ وسشٹھ اور اگستیہ مقدس گھڑے میں پیدا ہوئے تھے جو دراوڑ کا سے قبائل کو ہجرت کرا کے لے گئے تھے کیونکہ وہ گھڑے میں سے نکلے تھے لوگویا اس برتن کی اہمیت مذہبی ہے۔ سُبرا سوامن نے کہا ہے کہ اس برتن کو سات یا سا تا کہتے تھے اور یہ لکڑی کا برتن ہوتا تھا جس میں ایک سو سوراخ ہوتے تھے وہ کہتا ہے یہ ملیچھ زبان کا زبان ہے اور سنسکرت کی تاریخ لفظی (پدبھجن) یا صَرف سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ اس قسم کے سوراخ دار "سات" کھدائیوں میں بہت نکلے ہیں۔ ان کا یقیناً کوئی مذہبی استعمال ہوتا ہوگا۔ مہادیون کا خیال ہے یہ نشان پروہت کو ظاہر کرتا ہے (پوتر گھڑا بنا کر پوتر گھڑے سے نکلنے والا رشی مراد لینا) مگر مہادیون کہتا ہے یہ ضروری نہیں کہ اس برتن کا جو نام تھا وہی پروہت کے مفہوم کے لئے بھی استعمال ہوتا ہو میرا ذاتی خیال ہے کہ "اس برتن کو اٹھانے والا" کا مفہوم ادا کرنے والا جو کوئی بھی لفظ تھا وہ پروہت یا پادری کے لئے استعمال ہوتا تھا (تفصیل آگے) میرے خیال میں وادی سندھ کی معیاری زبان میں جسے بعد میں آریاؤں نے ملیچھ زبان کہا (آگے ہم سہولت کی خاطر اسے ملیچھ زبان کہیں گے) اس برتن کو سار کہتے تھے ایسا سمجھنے کی دو تین وجوہات ہیں۔ یہ برتن صراحی کی گردن جیسا ہے (بلکہ قدیم صراحی) اور دیکھنے میں اس کی شکل عورت کی فُرج جیسی بھی ہے جسے قدیم ترین سرائیکی اور پنجابی میں سار کہتے ہیں (پنجابی انگلش ڈکشنری طبع اول ۱۸۵۴ء طبع دوم ۱۹۸۳ء وین گارڈ بکس لیمٹڈ لاہور بھی منجملہ اس مفہوم کا ذکر کرتی ہے) اس کے علاوہ "ساڑ" بھی لہندی سرائیکی اور پنجابی کا ایک لفظ ہے جس کا مطلب ہے "جلن، جلنے کا عمل، جلاؤ، جلاپا" وغیرہ چونکہ اس برتن

بس کوئی مذہبی جلاؤ (ساڑ) جلایا جاتا ہوگا لہذا اسے ساڑ کہنا بعید از قیاس نہیں۔ حرف "ڑ" کا "ر" بن اور بر عکس بدل جانا بھی قابل فہم ہے اور سنسکرت میں مذہبی نذرانے یا بھینٹ کے برتن کو سات کہنا بھی سنسکرت الاصل نہیں بلکہ اسی ملیچھ لفظ سے ماخوذ ہے۔ صراحی اور سار کی صوتی ہم آہنگی بھی معنویت سے خالی نہیں۔ لہذا یہ پوجا کا برتن تھا جس میں رات بھر یا طویل عرصہ ساڑ جلتا رہتا تھا اور یہ برتن سار کہلاتا تھا اگر سار کہیں جس کا مطلب فرج بھی ہے تو تبھی تو کوئی رشی منی اس برتن سے جنم لے سکے گا۔

نیزے، بلّم یا تام کا نشان

ملیچھ پتی میں نیزے کی یہ صورت بھی اختتامی شکل کے طور پر آتی ہے مگر یہ نیزہ اشکال کے درمیان میں بھی آتا ہے۔ یہ بلّم اُس وقت کی فوج کا غالباً اہم ترین ہتھیار تھا۔ لہذا بلّم کی شکل فوجی عہدے دار یا جنگجو کے مفہوم میں استعمال ہوتی تھی یہ تانبے کا بنا ہوتا تھا (پھل کی حد تک) اور اس کی صوتیات تلاش کرنے کے لئے پھر ہمیں وادئ سندھ کے موجودہ عوام کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ لہندی میں تانبے کو "تراماں" یا "ترام" کہتے ہیں تام کا لفظ نیزے کے لئے بھی کئی مقامی بولیوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ترقی اردو بورڈ کی اردو لغت بھی تام کا ایک مفہوم تانبا بتاتی ہے۔

میں فرض کرتا ہوں کہ ملیچھ زبان میں بلّم کو تام کہتے تھے (سنسکرت میں اسے سال کہتے ہیں ـــــ سالیہ ـــــ اصل لفظ سال ہی ہے لیکن ل پر دو اعراب ہیں پہلے آپ ل کو زیر کی حرکت دیں اور پھر زبر کی تو سالیہ کا سا تلفظ سامنے آئے گا اور یہی اس کی صحیح ادائیگی ہے آریائی زبانوں میں یہ عادت ہے۔ فرانسیسی زبان میں بہت سے الفاظ کے آخر میں ایسی صورت حال پیدا ہوتی ہے) پنجابی میں سال شاقول کو کہتے ہیں جسے راج مستری لوگ دیوار کو عموداً سیدھا رکھنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ دلچسپ بات ہے سال کو ذہن میں لائیں تو وہ اُلٹا بلّم بن جاتا ہے:

بوجھ اُٹھانے والے کا نشان

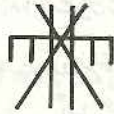
یہ ایک شخص کھڑا ہے جس نے بہنگی اُٹھا رکھی (بہنگی: لہندی اور پشتو میں ٹانگی) بہنگی لکڑی کی ایک لاٹھی پر مشتمل ہوتی ہے جس کے دونوں سروں پر رسیاں یا تاریں لٹکی ہوتی ہیں جن سے گھڑا یا کوئی اور برتن بندھا

ہوتا ہے۔ یہ نشان اُس شخص کو ظاہر کرتا ہے جو کسی ذمہ داری کا بوجھ اپنے کندھوں پر اُٹھاتا ہے۔ اُٹھانے والے کو انگریزی میں بیئرر کہتے ہیں۔ لہندی سرائیکی اور پنجابی میں بوجھ کو بھار کہتے ہیں سنسکرت میں مالک یا خاوند کو بھرتر کہتے ہیں۔ لہندی اور سرائیکی میں "بھرا" بھائی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لہندی اور سرائیکی تہذیب (اور پشتو بھی) اپنی سرشت میں مادری تہذیب ہے۔ جو حجری دور کے مادی برتری اور مادری حقوق کا دلچسپ تسلسل ہے قدیم لہندی تہذیب میں دلہن کو رخصت کرنے کے لئے بھائی کا مرکزی کردار تھا۔ اب بھی پسماندہ دیہات میں رواج ہے کہ دولہا اونٹ پر آتا ہے جس پر کجاوہ رکھا ہوتا ہے۔ کجاوے کے ایک پلڑے میں دولہا ہوتا ہے اور دوسرا خالی ہوتا ہے۔ رخصتی کے وقت باپ بیٹی کے سر پر ہاتھ رکھتا ہے اور بھائی اُسے اُٹھا کر کجاوے میں بٹھاتا ہے۔ بعض جگہ جہاں برات چند گز کے فاصلے پر جاتی ہو تو دلہن کو ایک رضائی پر بٹھا دیتے ہیں جس کے چاروں کونے چار بھائی (بشمول منہ بولے بھائی) اُٹھا لیتے ہیں اور دولہا کے گھر پہنچا آتے ہیں گویا "بھرا" سے "بوجھ اٹھانے والے" کا مفہوم وابستہ تھا۔ حجری دور میں اس لفظ کا یہی مطلب ہوگا۔ اس میں پھر جب بہن کا رشتہ آگیا تو بھرا کا مطلب "بوجھ اُٹھانے والا" سے بدل کر یا اس کے ساتھ ساتھ "بھائی" بن گیا۔ اس اعتبار سے میرا خیال درست ثابت ہوتا ہے کہ لفظ بھرا کا ابتدائی مفہوم "بوجھ اُٹھانے والا" تھا۔

یوں بھی حجری سماج میں "بوجھ اٹھانے والا" "بھرا" پہلے نمودار ہوا ہوگا اور بھائی بہن کا رشتہ یا دوسرے کوئی سے بھی رشتے ناطے بہت بعد میں۔ "بھار" سے "بھرا" کا جو صوتی تعلق ہے وہ بھی ظاہر ہے۔ لہٰذا مجھے کہنے دیجئے کہ مذکورہ بالا نشان کو وادیٔ سندھ کے لوگ "بھرا" پڑھتے ہوں گے جس کا مطلب تھا بوجھ اٹھانے والا یا ذمہ داری نبھانے والا۔

سہاگے کا نشان

اس کے پانچ دندانے ہیں۔ ڈی ڈی کوسامبی نے اس نشان کو دندانے دار سہاگہ قرار دیا ہے۔ کوسامبی کا یہ بھی خیال ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب میں باقاعدہ ہل موجود نہ تھا اور کھیتی باڑی لکڑی کے بنے اسی دندانے دار سہاگے سے ہوتی تھی۔ کیونکہ لوہا دریافت نہ ہوا تھا اور تانبا مہنگا تھا۔ لہٰذا لکڑی کا سہاگہ ہل چلانے کے کام آتا تھا تحریر میں پانچ دندانوں والے سہاگے کا نشان اُس کے خیال میں کسان کے مفہوم میں استعمال ہوتا تھا یعنی ہل چلانے والا۔ ہالی۔ اس میں ملیچھ پتی کے دو نشانات دلچسپ ہیں:

اس میں سہاگے کے دندانوں کا رُخ زمین کی طرف ہے۔ گویا اس تصویر سے مراد، ہل چلانے والا ہے۔ لہذا کوسامبی کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ صرف سہاگے کی شکل سے مراد ہالی تھا بلکہ سہاگہ جمع آدمی کی شکل سے مراد ہالی تھا۔

اس میں کٹی ہوئی فصل کا ایک گٹھا اور دندانے دار سہاگہ یکجا دکھائے گئے ہیں۔ اس علامت کا تعلق فصل کی کاشت اور برداشت سے ہے۔

اب کچھ نشانات کے مفاہیم کی شرح جو مہادیون نے کی ہے ہیں اُن کے ملیچھ زبان کے اصل الفاظ تجویز کرتا ہوں:

نشان	ظاہری تصویری مفہوم	سنسکرت متبادل صوت	ملیچھ زبان میں مفہوم	ملیچھ لفظ (آواز)
	مرتبان یا صراحی یا جار	سَاتَ	۱۔ ظاہری مفہوم: مذہبی قربانی کا برتن ۲۔ مُرادی مفہوم: مذہب۔ مذہبی پیشوا۔ پجاری، پروہت	سار
	بَلّم، نیزہ	شالَ	۱۔ ظاہری مفہوم: نیزہ ۲۔ مرادی مفہوم: فوجی ہتھیار فوجی عہدہ	تام
	بہنگی بردار آدمی	وَاہَنَ	۱۔ بوجھ اُٹھانے والا ۲۔ ذمہ دار، عہدہ دار	بھرا
	صراحی بردار آدمی	سَاتَ وَاہَنَ	۱۔ مذہبی قربانی کا برتن اُٹھانے والا (آندھرا شاہی خاندان کا نشان) ۲۔ مراد مذہبی سربراہ: ایسا راجہ جو مذہبی پیشوا بھی ہے۔	ساربھرا

نیزہ بردار آدمی	شَاِنَ وَاہَنَ	۱۔ فوجی ہتھیار اُٹھانے والا	تام بھرا
		۲۔ فوجی عہدے دار، فوجی افسر	
		(آندھرا خاندان کا نشان)	
آدمی		۱۔ آدمی	جنتا
		۲۔ چھوٹا ملازم	
سہاگہ		۱۔ سہاگہ	
		۲۔ ہالی۔ مزارع	
		۳۔ زراعت۔ کاشتکاری	

قدیم سماج میں جب کوئی فرد ایک عہدے پر فائز ہو جاتا تھا، تو آگے چل کر وہی عہدہ اُس فرد کے سارے خاندان بلکہ دیگر وابستگان کی بھی ذات بن جاتی تھی۔ مختلف ذاتوں کے مآخذ میں سے ایک قابل ذکر ماخذ یہ بھی تھا۔ پنجاب میں ایک دلچسپ ذات تامبڑا ہے۔ یہ لفظ میرا خیال ہے تام بھرا کی بدلی ہوئی شکل ہے۔ وادیٔ سندھ کے کسی فوجی افسر کے خاندان نے خود کو تام بھرا کہلوانا شروع کیا ہوگا۔ جو آگے چل کر تامبڑا بن گیا ہوگا۔

سار بھرا کے مقابلے پر فارسی لفظ سربراہ دیکھئے اس کا لغوی تجزیہ زیادہ موزوں نتائج نہیں نکالتا جتنا یہ کہ اِس کو ملیچھ لفظ سار بھرا کا مفرّس سمجھا جائے کیونکہ سربراہ کا لغوی مطلب ہوا "راستے کا سر" یا "راستے کے لئے سر" یا "راستے پر سر" جب کہ سربراہ کا تعلق سفر سے نہیں بلکہ حضر سے ہے اور سماج کے اندرونی معاملات سے ہے۔ پنجابی میں ایک دعائیہ جملہ ہے "ستّے ای خیراں" جس کا مطلب ہے "سب خیریت رہے"۔ "مکمل خیریت رہے"۔ "ہر چیز خطرے سے محفوظ رہے"۔ اگر آپ غور کریں تو خیریت کے لئے سات یا آٹھ یا کسی بھی گنتی کی کوئی تک نہیں "سب" یا "مکمل" کے مفہوم میں "ست" کا لفظ سنسکرت کے لفظ سات اور ملیچھ سار کے معنوں میں آرہا ہے (سنسکرت سات خود ملیچھ سار سے ماخوذ ہے) یعنی کہنا یہ مقصود ہے کہ مذہبی پیشوا پروہت پیرو مرشد سلامت رہے اور اس سے مراد ہے پورا قبیلہ سارا علاقہ سلامت رہے سب ٹھیک رہے۔ قدیم سماج میں اگر سربراہ سلامت تھا تو سب خیریت تھی اور سب سے بڑی تباہی یہ تھی کہ سربراہ مارا جائے۔ ماہرین لسانیت کا خیال ہے کہ برتن کے معنی میں سنسکرت لفظ سات یا ساتا خود غیر سنسکرتی لفظ ہے اور مقامی زبان سے مستعار ہے اس سے میرے خیال کی تائید ہوتی ہے اور اگر ایسا ہے تو پھر یقیناً یہ ملیچھ زبان سے لیا گیا ہے جہاں اصل لفظ "سار" تھا۔

سینگوں والا آدمی (اساطیری شکل)	کائنت (کارن)	جنگجو ہیرو	کارن
سینگوں والا آدمی ہمراہ مذہبی قربانی کا برتن	شاتا کرنی (سات کرنی)	جنگجو بادشاہ جو مذہبی پیشوا بھی ہے	سار کارن

تہذیب سندھ کے ڈیڑھ ہزار سال بعد چندر گپت موریہ کے زمانے میں "سار تھواہ" اس افسر کو کہتے تھے جو تجارتی قافلوں کا سربراہ ہوتا تھا۔ وہی ٹھہرنے قیام کرنے دریائی رستوں کو اختیار کرنے اور خطرناک مقامات سے آگاہ کرنے کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ ص ۲۷۴، جوشی۔

مہادیون کا خیال ہے کہ ہڑپہ لپی الفاظ پر مشتمل نہیں بلکہ اشکال پر مشتمل ہے۔ ہر شکل کسی واحد لفظ کو نہیں بلکہ کسی خیال یا مفہوم کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ خیال کہیں تو ایک لفظ میں کہیں دو تین یا زیادہ الفاظ کی ترکیب میں ظاہر ہو جاتا ہے اور کہیں اس میں پورا جملہ بھی اظہار پا سکتا ہے۔ تو اگر اس لپی میں لفظ نہ تھے تو پھر یقیناً حرف بھی نہ تھے۔ اگرچہ زبان تو الفاظ اور معانی کے مجموعے کا نام ہے۔ لیکن جتنی اس لپی کی املا سخت گیر ہے۔ اتنا سخت گیری سے ہر شکل کا کوئی نہ کوئی صوتی متبادل ہوتا تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ کوئی شکل ایک لفظ کو ظاہر کرتی ہے کوئی شکل چند الفاظ کی ایک ترکیب کو اور کوئی شکل پورے جملے کو۔

اس لپی کی اشکال اور وادی سندھ کی دیگر آرائشی شکلیں ہندو مت کے خفیہ تنترک شکلوں سے انتہائی قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ تنترک اشکال سب سے پہلے چھٹی صدی عیسوی میں پردۂ اخفاء سے باہر آئیں مگر ابھی تک ان کے راز پوری طرح کھلے نہیں۔

وادیٔ سندھ کی تحریریں جو اب تک ملی ہیں وہ یا تو مہریں ہیں یا مختصر دیو مالائی کہانیاں۔ جن سے سماج کے بارے میں وسیع معلومات نہیں مل سکتیں۔ کوسامبی کا خیال ہے۔ وادیٔ سندھ کے لوگ اپنی دستاویزات تاڑ کے پتوں پر تحریر کرتے تھے۔

چنھودڑو سے ایک ایسا چھوٹا برتن ملا ہے جسے ماہرینِ آثار نے سیاہی کی "دوات" بتایا ہے۔ تاڑ کے پتوں کی یہ دستاویزات محفوظ ہی نہ رہ سکتی تھیں۔ نہ کوئی طویل تحریریں ملی ہیں نہ کوئی دو لسانی عبارت صرف ایک تحریر ایسی ملی ہے جسے "وِکرم کھول" عبارت کہتے ہیں جو سوامی جنانا نند نے ڈھونڈی تھی۔ اس کے بارے میں بھی شبہ ہے کہ شاید اس کا زمانہ بعد کا ہو اور پڑھی یہ بھی نہیں جا سکی۔

میرے خیال میں ان تحریروں کے پڑھے جانے کی اصل کلید سرائیکی زبان اور اس کے پسماندہ ترین لہجوں میں ہے یعنی

لہندی، پوٹھوہاری، ہندکو۔ جو کوئی شخص پاکستان کی جملہ زبانوں کی لسانیات پر عبور حاصل کرے اور پھر مقامی ثقافتوں سے گہری آشنائی کے علاوہ اس سرزمین کی قبل تاریخ اور تاریخ سے مدد لے وہ کسی درست نتیجے پر پہنچ سکتا ہے جب تک "پاکستانی لسانیات" کا مضمون پاکستان کی درسگاہوں میں رائج نہیں ہوتا نوجوان عالموں کی ایسی کھیپ تیار نہیں ہوسکتی جو اس کام کو اور ایسے ہی بہت سے دوسرے ضروری کاموں کو سرانجام دے سکے۔

اس لپی کے بارے میں میرا خیال ہے کہ وادی سندھ کی سلطنت قائم کرنے والے خاندان نے (یا مذہبی سلسلے نے) اپنی حکومتی ضرورتوں کے لئے شعوری سطح پر ایجاد کروائی تھی۔ اس کی تعلیم افسر شاہی تک محدود تھی (مذہبی فرائض والے لوگ بھی اس افسر شاہی کا حصہ تھے) وہ دستکار، جو اس لپی کو مہروں پر کندہ کرتے تھے اُن کی حیثیت ایسے کاتبوں کی تھی جن پر اصل تحریر کے راز آشکار نہ تھے۔ اور جب اس سلطنت کے حاکموں کے خلاف انقلاب برپا ہوا تو اس کے ساتھ ہی یہ لپی اور اس کی تعلیم کا نظام بھی تباہ ہو گیا اور وہ کاتب دستکار بھی لقمۂ اجل بن گئے البتہ زبان نہیں تباہ ہوئی۔ زبان پہلے بھی وہی تھی جو بعد میں جاری رہی اور بعد کے اندرونی اور بیرونی اثرات کے ساتھ بدلتی ہوئی آج ہم تک سرائیکی کی شکل میں پہنچی ہے۔ سرائیکی ہی وادی سندھ کی جگت بھاشا (لنگوا فرانکا) تھی۔ مگر ظاہر ہے کہ وہ موجودہ سرائیکی نہ تھی بلکہ "ماقبل سرائیکی" تھی۔ اُس کی زیادہ سے زیادہ باقیات کو موجودہ سرائیکی زبان اور اس کے متفرق لہجوں میں تلاش کرنا چاہیئے۔

یوری گنکوفسکی کا خیال ہے کہ بات چیت میں مقامی بولیاں ہوتی ہوں گی اور

"ان میں سے ایک مقامی بولی جس کا رسم الخط تھا ہڑپہ تہذیب کی اقلیم میں شاید جگت بھاشا بن گئی ہو"[21]

میرا خیال ہے یہ مقامی بولی نہ تھی بلکہ ایک قبیلے کی بولی تھی جس کے گروہ دیس کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے تھے اور جنہوں نے سلطنت بنائی اور یہ بولی باقی بولیوں سے زیادہ مختلف نہ تھی۔ تیرہ سو سال جگت بھاشا بنے رہنے کے باعث یہ ملک بھر میں پھیل گئی۔ اسی کو ہم ملیچھ بولی کہہ لیتے ہیں یہی پروٹو سرائیکی زبان تھی۔

وادیٔ سندھ کے لوگ کون تھے۔ وادیٔ سندھ کے طول و عرض میں کونسی نسل یا نسلیں آباد تھیں۔ اس بارے میں پرانا تصور تو یہ تھا کہ یہ لوگ دراوڑ تھے، مغربی ایشیا سے آئے تھے اور تہذیب سندھ کے زوال کے ساتھ

ہی جنوب اور مشرق کی طرف چلے گئے۔

لیکن موجودہ نظریہ اس سے مختلف ہے اس میں اختلاف اُن کی نسلی ساخت کے بارے میں ہے دراوڑ کہلانے کے بارے میں نہیں۔

ان لوگوں کی نسل جاننے کے دو بڑے مآخذ ہو سکتے ہیں:

۱۔ اصل انسانی ڈھانچے جو کھدائیوں میں دستیاب ہوتے۔ ان کی کل تعداد کوئی سوا سو کے قریب ہے۔ ہڑپہ مدفن ر۔ ۳۷ سے ۵۷ ڈھانچے۔ موہنجو دڑو سے پچاس اور لوتھل سے دس ڈھانچے اس دور کے ملے ہیں۔ ہڑپہ کا مدفن ھ بعد کے دور کا ہے۔ ایک ڈھانچہ نل سے ملا ہے اور چند چھنودڑو سے۔

۲۔ پتھر اور کانسی کے انسانی مجسّمے

ہڑپہ کا قبرستان "مدفن ر۔ ۳۷" قلعے سے جنوب کی طرف ہے۔ اس میں سے ۵۷ لاشیں نکلی ہیں۔ دو کے سوا باقی سب عام لوگوں کی لاشیں تھیں۔ دو لاشیں دولت مند طبقے کی سمجھی جا سکتی ہیں کیونکہ ان میں سے ایک جو کہ عورت کی لاش تھی۔ دیودار کی لکڑی کے تابوت میں بند تھی اور دوسری قبر میں لاش کے چاروں طرف اینٹوں کی دیواریں بنائی گئی تھیں۔

باقیماندہ ڈھانچوں میں سے پندرہ بالغ مرد ہیں، ۱۹ بالغ عورتیں ہیں۔ دو شیر خوار بچے ہیں۔ اکیس بالغ مرد کاکیشیائی نسل سے تعلق رکھتے ہیں (جنہیں پروٹو آسٹریلائڈ بھی کہتے ہیں) ان کا قد پانچ فٹ آٹھ انچ ہے اور سر بلوترا ہے۔ دس بالغ افراد رومی النسل ہیں (بحیرۂ روم کی نسل۔ اسے ہندیورپی بھی کہتے ہیں اور حنفری یا کیسپیئن بھی) یہ وہ نسل ہے جو آج بھی لائبیریا (مغربی افریقہ) سے برصغیر پاک و ہند تک کئی ممالک میں پھیلی ہوئی ہے۔ پگٹ[۳۳] کا خیال ہے یہی لوگ نو دس ہزار سال قبل مسیح میں فلسطین میں آباد تھے اور بعد میں شمالی افریقہ اور ایشیا میں مختلف شکلوں میں یہی نسل ظاہر ہوئی۔ مصر میں شاہی نظام سے پہلے یہی لوگ آباد تھے اور یہی نسل اپنی خالص ترین شکل میں مشرقِ وسطیٰ کے ممالک میں آباد ہے یعنی "عرب قوم" ان کی جسمانی خصوصیات میں درمیانے سے لے کر لمبا قد۔ جلد کا رنگ سانولے سے لے کر کھلتے ہوئے گندمی تک۔ سر اور چہرہ بلوترا، تنگ اور اونچی ناک، سر کے بال سیاہ اور آنکھوں کا رنگ سیاہ سے بھورے تک۔ آنکھیں عموماً بڑی اور کھلی ہوئی قدیم مغربی ایشیا میں دُور دُور تک یہی نسل پھیلی ہوئی تھی۔

بالغ افراد کی عمر بیس اور چالیس سال کے درمیان تھی۔ زیادہ تر تیس سال کے قریب تھے۔

موہنجو دڑو میں باقاعدہ قبریں نہیں ملیں۔ پانچ مختلف جگہوں پر لاشیں یکجا ملی ہیں اور لگتا ہے کہ یہ سب لوگ قتل ہوئے ہیں اور لاشیں اپنی جگہ پڑی پڑی مرورِ ایام سے دفن ہو گئیں۔ ویلر کا کہنا ہے کہ اس بات میں کوئی شک نہیں باقاعدہ قبرستان شہر کے مضافات میں کہیں ہوگا جسے اب تک کھودا نہیں گیا[۴۳]۔ لیکن جو ڈھانچے ملے ہیں وہ "آخری قتلِ عام" کے مقتولین کے لگتے ہیں ان میں سے تین کا کیشیائی (پروٹو آسٹریلائڈ) ہیں۔ ان کے قد چھوٹے سر لمبوترے اور چوڑی ناک تھی۔ ان کا نچلا جبڑا قدرے آگے کو بڑھا ہوا تھا۔ ان کے علاوہ چھ ڈھانچے رومی (یا ہند یورپی یا خفری یا کیپیئین —— ایک ہی نسل کے متفرق نام) نسل کے تھے۔ ان کے سر لمبوترے (مگر زیادہ نہیں بلکہ کم لمبوترے) تھے۔ ناک لمبائی میں کم، تنگ اور اونچی تھی۔ ان کے نقوش تیکھے اور نفیس تھے۔ ان میں سے ایک مرد کا قد پانچ فٹ ساڑھے چار انچ، ایک عورت کا قد ۴ فٹ ۱۰ انچ اور ایک دوسری عورت کا قد ۴ فٹ ½۴ انچ تھا۔ چار ڈھانچے غالباً الپائن نسل کے تھے اور ایک ڈھانچہ الپائن نسل کی منگولیائی شاخ کا تھا۔ یہ واحد منگول مرد یا تو کوئی مسافر تھا یا پردیسی۔

اب تک برصغیر پاک و ہند کا جو نسلیاتی مطالعہ ماہرین نے کیا ہے اُس کے مطابق یہاں چھ نسلوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ قدیم ترین نسل نیگرو تھی جو باہر سے آئی تھی۔ اس کے بعد کا کیشیائی نسل اس سرزمین پر آئی۔ اس کو پروٹو آسٹریلائڈ بھی کہتے ہیں۔ ان کے بعد منگول نسل یہاں وارد ہوئی اور پھر رومی النسل لوگ۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب کے زمانے تک یہ پانچوں نسلیں آپس میں گھُل مل کر ایک نسلی وحدت میں تبدیل ہو چکی تھیں۔ پاکستان کے علاقے میں یہ اختلاط زیادہ وسیع اور ہمہ گیر تھا بہ نسبت باقی ماندہ ہندوستان کے۔ اور جو چند گروہ اختلاط کی شدت سے محفوظ رہے (اختلاط سے مکمل طور پر محفوظ رہنا ناقابلِ تصور ہے) اور ان کا ناک نقشہ پرانے اسالیب کے زیادہ قریب رہا وہ ارضِ پاکستان میں کم اور بھارت کے علاقے میں زیادہ تھا۔

ان پانچ نسلوں کے بعد آریا آئے اور ان کا اثر پاکستان کی نسلیات پر اتنا ہی کم ہے جتنا اس کے زیادہ ہونے کا چرچا ہے۔ سُنیتی کمار چیٹر جی کہتے ہیں[۴۴]:

"ہندوستانی انداز میں بات کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ثقافت میں روپے میں سے بارہ آنے غیر آریائی الاصل ہے"۔

چیٹرجی نے ثقافت میں آریائی حصہ ۲۵ فیصد تسلیم کیا ہے۔ نسلیات میں یہ حصہ اس سے بھی کم ہے۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب کے زمانے میں پاکستان کی زمین پر نسلی طور پر کا کیشیائی عنصر کا غلبہ تھا۔ رومی نسل عموماً

دراوڑی ثقافت سے وابستہ کی جاتی ہے۔ اس نسل کا اثر بھی وسیع تھا۔ منگول نسل کا اجتماع برصغیر کے شمال مشرقی کونے اور شمالی پٹی میں رہا ہے۔ پاکستان کے موجودہ شمالی علاقوں میں اس عنصر کا غلبہ آج بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ غلبہ جدید نہیں بلکہ قدیم ہے۔ ان کی بولی بھی چینی تبتی لسانی گروہ سے قربت رکھتی ہے۔

اس سارے نسلی جائزے میں جو ایک نکتہ غائب ہے اور جو میرے نزدیک بنیادی اہمیت رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ قدیم پانچ نسلیں جو باہر سے آئیں ان سے پہلے بھی لوگ یہاں آباد تھے۔ قدیم حجری دور کے لوگ۔ وہ متحرک ہونے کے باوجود مقامی الاصل تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان ساری پانچ نسلوں کو یکجا کرنے میں قدیم مقامی باشندوں کا بنیادی کردار ہے۔ اس علاقے کے نسلیاتی ارتقاء میں بنیادی اور اہم ترین کردار قدیم مقامی حجری انسان کا ہے۔ جس میں پانچ نووارد نسلیں آکر مدغم ہوتی گئیں۔ پاکستانی علاقے کا نسلیاتی تانا بانا قدیم حجری انسان سے عبارت ہے جس پر کاکیشائی اور رومی نسل نے گہرے نقوش ثبت کئے۔ کپڑا مقامی ہے اس پر رنگ برنگے چھاپے دیگر نسلوں کے ہیں۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ جو نسلی تشخص وادی سندھ کے زمانے میں بن چکا تھا اُس میں بعد میں کوئی وسیع، ہمہ گیر اور انقلابی تبدیلی نہیں آئی اور وہی تشخص اب تک، چند ضمنی تبدیلیوں کے ساتھ، قائم ہے۔

جہاں تک آریہ کا تعلق ہے یہ ایک نسل کے لوگ نہ تھے بلکہ مختلف النسل قسم کے کئی گروہ تھے۔ ان گروہوں میں بولی جانے والی زبانیں بھی مختلف (مگر ملتی جلتی) تھیں۔ البتہ یہ زبانیں ایک ہی لسانی گروہ سے تعلق رکھتی ہیں جسے آریائی لسانی گروہ کہا جاتا ہے۔ ابھی تک آثار قدیمہ کی کھدائی سے آریاؤں کی یہاں آمد یا وجود کا ایک بھی ثبوت نہیں ملا۔

پاکستان کی موجودہ آبادی کا بنیادی تعلق حجری دور کے انسان سے اس بات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ زبردست سماجی انقلابات اور ثقافتی کایا پلٹ کے باوجود آج بھی پاکستان کے قدیم حجری انسان کی ثقافت جگہ جگہ متفرق شکلوں میں زندہ ہے۔ باہر سے آنے والے کو مقامی پسماندہ ثقافت سیکھ کر اسے زندہ رکھنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اس کو صرف ان کی اپنی نسل ہی زندہ رکھ سکتی تھی (تفصیل آگے)

پروفیسر اے ایل بیشم کا بھی یہی خیال ہے کہ وادی سندھ کی تہذیب کے زمانے میں اس وادی کے لوگوں کی نسل پروٹو آسٹریلائڈ اور کاکیشائی اور رومی کے امتزاج سے بنی تھی۔ ان کے خیال میں موہنجو ڈرو کی رقاصہ پروٹو آسٹریلائڈ نسل کی نمائندگی کرتی ہے ان کے خیال میں وادی سندھ کے لوگ پروٹو آسٹریلائڈ نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ نسل

قدیم تر ماضی میں کسی وقت پورے ہندوستان پر قابض ہوگی۔ بعد میں رومی نسل آکر اس میں مل گئی ہوگی۔ اس کے بعد اس میں جب مزید نسلیں آئیں تو رومی پروٹو آسٹریلائڈ نسلوں کے مجموعے سے مل کر دراوڑ وجود میں آئے۔ ان کے خیال میں وادئ سندھ کے شہروں کے لوگ اس قسم کے تھے جس قسم کے لوگ اُن کے مغرب میں بستے تھے۔

دراوڑوں کی اصل کے بارے میں بے شمار طویل بحثیں علمائے انسانیات نے کی ہیں لیکن اس کے بارے میں بہترین نتائج یوری گنکوفسکی نے پیش کئے ہیں۔ ان کے خیال میں "وسطی حجری دور میں یوریشیائی لوگ جو شمال مغرب سے آئی ہوئی بنیادی نسل سے تعلق رکھتے تھے، تیزی سے نیگرو آسٹریلیائی گروہوں کے علاقے میں داخل ہوئے (یعنی پاکستان کے علاقے میں ــ ل) ان دونوں کے اتصال سے وسطی حجری عہد کے آخر میں برصغیر ہندو پاکستان کی سرزمین پر انسانیاتی قسم کے دراوڑی گروہ نے جنم لیا جس کا جنوبی یوریشیائی (یا ہندرومی) کی اقلیتی نسل سے تعلق تھا۔ اس کا (دراوڑی گروہ کا) جنوبی ہندوستان کے موجودہ دراوڑی لوگوں سے تعلق نہیں ہے۔" (ص ۳۲۔ پاکستان کی قومیتیں ۱۹۷۷ء یوری گنکوفسکی دارالاشاعت ترقی ماسکو)

دوسرے لفظوں میں وادئ سندھ کے دراوڑ قدیم مقامی الاصل حجری انسان، رومی نسل اور پروٹو آسٹریلوی نسل کے امتزاج کا نتیجہ تھے اس کثیر المآخذ نسل کے کچھ عناصر ترکیبی مغربی ایشیاء سے آئے تھے، لیکن وہ وادئ سندھ کی تہذیب کو مغربی ایشیاء سے لے کر نہیں آئے تھے۔ یہ تہذیب قدیم حجری ثقافت کے قدرتی اندرونی ارتقاء سے وجود میں آئی تھی۔ اس کی جو کچھ مماثلت مغربی ایشیاء سے ہے وہ ضمنی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی ایشیاء مثلاً میسوپوٹیمیا کی تہذیب بھی دریا سے سیراب شدہ زراعت کی تہذیب تھی اور وادئ سندھ کی تہذیب بھی۔ اندریں حالات مماثلت خارجی اثر و نفوذ کے باعث نہیں بلکہ اندرونی اسباب کی مماثلت کے باعث ہے۔

ارضِ پاکستان کے قدیم دراوڑ ــــ اگر انہیں دراوڑ کہنا ضروری ہے ــــ تو ان کا کوئی قریبی تعلق جنوبی بھارت کے موجودہ دراوڑوں سے نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وادئ سندھ کی قدیم زبان جسے بعض ماہرین نے پروٹو دراوڑی کہا اور میں نے پروٹو سرائیکی اُس کا موجودہ دراوڑی زبانوں سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ موجودہ دراوڑی اور پروٹو سرائیکی (ریلیچی) زبانوں کا ایک دوسرے سے رشتہ کم از کم ... ۳ ق م میں ٹوٹ چکا تھا اب اس کے بعد موجودہ دراوڑی زبان جو سندھ تاس سے دور جا کر موجودہ حالت کو پہنچی اور سرائیکی جو اسی سرزمین پر موجودہ حالت کو پہنچی۔ ان میں سے سرائیکی کا قدیم حالت کے قریب تر ہونا زیادہ ممکن ہے۔

بلوچستان کے متعدد مقامات سے جو مجسمے ملے ہیں اور تہذیب سندھ کے مجسمے ایک ہی نسیاتی ذخیرے کی

ترجمانی کرتے ہیں۔ ان کا رنگ سیاہ اور ہونٹ موٹے ہیں، آنکھیں باہر کو ابلی پڑتی ہیں۔ یہ سب پروٹو آسٹریلائڈ نسل کے مجسمے ہیں۔ بلوچستان کا قدیم نام گدروشیا تھا جس کا مطلب ہے "کالے لوگوں کا وطن" لیکن سندھ کے پروہت کا مجسمہ ایک ایسی نسل کی نشاندہی کرتا ہے جس میں پروٹو آسٹریلائڈ نسل اس علاقے میں پہلے سے موجود دروی اور مقامی قدیم حجری نسل کے ساتھ مدغم ہو چکی ہے۔

جب بہت ساری نسلیں تاریخ کے تسلسل میں آپس میں مدغم ہوتی ہیں تو نتیجے میں ایک ہم آہنگ، ہم شکل نسل کا وجود میں آنا ممکن نہیں ہوتا۔ قدیم ارثیاتی ذخیرے ایک دوسرے میں خلط ملط ہو کر کچھ نئی شکلوں کو جنم دیتے ہیں اور ان میں قدیم بازگشت مختلف قسم کے تنوعات کی شکل میں دکھائی دیتی ہے۔ یہی نسلی تنوع وادیٔ سندھ کے لوگوں میں تھا اور یہی نسلی تنوع آج بھی ہے۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب نے جب اس وسیع و عریض علاقے کو معاشی اور سیاسی طور پر یکجا کیا تو پھر ثقافتی اور نسلی طور پر بھی ایک لڑی میں پرو دیا۔ وادیٔ سندھ کا جو نسلی تشخص اُس وقت تشکیل ہوا وہی آج بھی ہے۔ اس بات سے تمام ماہرین اتفاق کرتے ہیں، ہر چند ان کا آپس میں دیگر باتوں پر بنیادی اختلاف بھی کیوں نہ ہو۔

زراعت، درخت پودے، پالتو جانور

اگرچہ وادیٔ سندھ کی شہری تہذیب تجارت اور صنعت سے وابستہ متوسط طبقے کو ثابت کرتی ہے لیکن سندھ سلطنت کی بنیادی معیشت لازماً زرعی تھی۔ بڑی اجناس گندم اور جو تھیں۔ گندم پتھر کے کھرل میں پتھر ہی کے موسل سے پیسی جاتی تھی اور جو لکڑی کی اوکھلی میں لکڑی ہی کے موسل سے چھڑے جاتے تھے۔ مٹر، خربوزے اور تل بھی ہوتے تھے کیونکہ ان کے بیج ہڑپہ سے ملے ہیں۔ موہنجودڑو میں کچھ پتھر کی کھجوریں (یعنی پتھر ہی کی کھجوروں کی گٹھلیاں بھی ملی ہیں۔ برتنوں پر بنے درختوں میں کھجور کا درخت، ناریل کا پھل، انار اور کیلا بھی دکھائی دیتا ہے۔ موہنجودڑو سے تانبے اور چاندی کی اشیاء کے ساتھ سوتی کپڑے کا ٹکڑا بھی ملا ہے۔ مصر میں اُس زمانہ میں کپاس نہیں اُگائی جاتی تھی۔ موہنجودڑو سے پٹ سن کا ریشہ بھی ملا ہے لہٰذا پٹ سن کی رسیاں اور بوریاں عام استعمال میں ہوں گی۔ ایک جگہ مچھلی پکڑنے کا کانٹا ملا ہے جس کے ساتھ پٹ سن کا ریشہ لپٹا ہوا ہے۔

کتے، بیل، گائے، بھینس عام پالے جاتے تھے۔ بعض جگہوں پر سور کی ہڈیاں بھی ملی ہیں۔ گھوڑے بھی تھے۔

گدھے اور خچر کو بھی شامل سمجھنا چاہیئے۔ چنھودڑو میں ایک اینٹ پر ایک بلی کے پاؤں کے نشان ہیں اور اس کے پیچھے (قدرے اوپر چڑھے ہوئے) ایک کُتّے کے پاؤں کے نشان ہیں یہ دونوں آگے پیچھے بھاگ رہے تھے جب کچی گیلی اینٹ پر ان کے پاؤں آئے۔ دونوں کے دباؤ اور زاویے سے اُن کی رفتار کا تخمینہ لگایا جا سکتا ہے۔

بلّی یقینی طور پر پالی جاتی تھی کیونکہ اناج کے وسیع ذخیروں کو چوہوں سے بچانا ضروری تھا۔ دوسرے جن جانوروں یا پرندوں کے وجود کے ثبوت ملے ہیں، اُن میں خرگوش، بندر، فاختہ، طوطے وغیرہ شامل ہیں چھوٹے چھوٹے مٹی کے پنجرے ملے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ پرندوں کے علاوہ جھنگار نے والے جھینگر اور دوسرے موسیقار کیڑے پلے جاتے تھے۔ جیسا کہ قدیم چین میں بھی رواج تھا۔

جنگلی جانوروں میں سانڈ (بائی سن)، گینڈے، شیر، ریچھ، سانبھر ہرن، چنکیرا ہرن، پاڑہ ہرن وغیرہ عام تھے۔

علاقہ

گریگوری ایل پوسّیل کہتا ہے کہ موہنجو دڑو ساحلِ سمندر سے ۳۲۵ کلومیٹر دور ہے موہنجو دڑو سے ۳۲۵ کلومیٹر کے فاصلے پر گنویری والا ہے اور اس سے ۳۲۵ کلومیٹر کے فاصلے پر ہڑپہ ہے۔ اگر ان تینوں شہروں کو مرکز مان کر ۳۲۵ کلومیٹر کے نصف قطر کے دائرے لگائے جائیں۔ تو ہڑپہ اور موہنجو دڑو کے دائرے ایک دوسرے کو پنجند پر کاٹتے ہیں، یہیں قریب ہی گنویری والا بھی ہے اور ان تینوں دائروں کے اندر پورا میدانی پنجاب، پورا سندھ اور کافی سارا بلوچستان آ جاتا ہے۔ یہ وادیٔ سندھ کی تہذیب کا مرکزی علاقہ اور تہذیب کا ماخذ اور معاشی اور سیاسی اقتدار کا سرچشمہ تھا۔

گنویری والا جو ہڑپہ اور موہنجو دڑو کے عین وسط میں ہے، ہڑپہ سے بڑا شہر تھا اور موہنجو دڑو اُس سے بھی بڑا تھا۔ گنویری والا کا تعمیراتی نقشہ وہی ہے جو دوسرے دونوں بڑے شہروں کا ہے۔ یعنی ایک قلعہ اور ساتھ ہی ایک بڑا سا نچلا شہر۔ ہڑپہ کی مرکزیت اس سے بھی ظاہر ہے کہ ایک طرف وہ سلسلہ کوہ سلیمان سے اور دوسری طرف راجستھان سے برابر فاصلہ رکھتا ہے۔ دونوں جگہوں سے مختلف معدنیات نکال کر لائی جاتی تھیں۔ اسی طرح موہنجو دڑو، بلوچستان اور راجستھان سے برابر فاصلے پر تھا۔ انہی دائروں کے اندر بہترین زرعی زمینیں بھی آ جاتی تھیں۔ لوتھل کی اہمیت بھی اسی قسم کی تھی۔ نیز وہ ایک ایسی بندرگاہ تھی جہاں سے بیرونی تجارت ہوتی تھی۔ لوتھل سلطنتِ سندھ کا سرحدی شہر تھا

پوسیل نے وادیٔ سندھ کی تہذیب کے اندرونی جغرافیائی ڈھانچے پر بھی خیال آرائی کی ہے۔ اندرونی ڈھانچے سے اس کی مراد ایک طرح کی ایسی علاقائی تقسیم ہے، جو آبادی کے ارتکاز کو ظاہر کرتی ہے۔ اسے جدید مفہوم میں صوبوں یا ضلعوں کی شکل میں بیان کرنا مناسب نہ ہوگا۔ پوسیل نے اس کے لئے DOMAIN کا لفظ استعمال کیا ہے؛ ہم اسے علاقہ کہہ لیتے ہیں۔ اُس نے اس طرح کے چھ اندرونی علاقوں کی تقسیم کی ہے اور ایک دلچسپ نقشہ بنایا ہے (دیکھئے شکل نمبر ۱۲۴) ان چھ علاقوں کی تفصیل اس طرح ہے:

۱۔ مشرقی علاقہ : مشرقی پنجاب، ہریانہ اور مغربی اُتر پردیش کا علاقہ۔ کالی بنگن انتظامی مرکز ہوگا۔

۲۔ شمالی علاقہ : پاک پنجاب کا بیشتر علاقہ۔ ہڑپہ مرکز۔

۳۔ مرکزی علاقہ : پرانی ریاست بہاولپور کا علاقہ۔ مرکز گنویری والا ہوگا۔

۴۔ جنوبی علاقہ : سندھ کا بیشتر علاقہ۔ مرکز موہنجوڈرو۔

۵۔ مغربی علاقہ : گدروشیا کا علاقہ۔ مرکز کُلّی ہوگا۔

۶۔ جنوب مشرقی علاقہ : گجرات کاٹھیاواڑ کا علاقہ۔ لوتھل مرکز۔

بہاولپور کا علاقہ آبادی کے اعتبار سے سب سے گنجان تھا۔ ڈاکٹر رفیق مغل نے اس علاقے میں ۳۶۳ مدفون بستیوں کی نشاندہی کی ہے۔ اتنی گھنی آبادی کا ابھی تک باقی پانچ علاقوں میں ثبوت نہیں ملا۔

سندھ تہذیب کے علاقے کا ایک نقشہ بھارتی ماہر آثار ایس اے سالی نے بنایا ہے جو پوسیل کے دیئے گئے علاقے سے وسیع تر ہے (شکل نمبر ۱۲۵)

بھارت ہی کے ماہرین آثار جگت پتی جوشی اور مدھوبالا نے بھی ایسا ہی ایک نقشہ مشترکہ طور پر پیش کیا ہے (شکل نمبر ۱۲۶)

ماہرینِ آثار اور قبل مورخین نے یہ بھی ظاہر کیا ہے کہ ...۳ ق م کا زمانہ ایشیاء میں زبردست سرگرمیوں کا زمانہ تھا۔ اسی زمانے میں ان علاقوں میں سلطنتوں کی شکل بننا شروع ہوئی۔ اُدھر وادیٔ دجلہ وفرات میں اور ادھر وادیٔ سندھ میں۔ اس زمانے میں وسیع بیرونی تجارت وجود میں آئی جو چند مراکز سے کنٹرول ہونے لگی تھی وادیٔ سندھ میں غلام داری سماج پہلی مرتبہ وسیع بنیادوں پر منظم ہو رہا تھا اور ریاست مجتمع ہو رہی تھی۔ لہذا بعید نہیں کہ ایک بڑی سلطنتِ سندھ بن گئی ہو جس کے اندر چھ یا اس سے بھی کہیں زیادہ علاقائی انتظامی تقسیمیں ہوں۔ ۳۱۰۱ ق م کالی یگ کا آغاز ہے تو پھر ہم یقین کر سکتے ہیں کہ یہ سال سلطنتِ سندھ کا سالِ جلوس ہے۔

جس کے اندر علاقائی انتظامی تقسیمیں تھیں۔ اندرونی علاقے اپنی اندرونی پیداوار اور تقسیم کو کنٹرول کرتے تھے اور ملکی معیشت میں ایک نہایت اہم کردار بیرونی تجارت کا تھا۔ اندرونی پیداوار اور بیرونی تجارت کا ایک دوسرے پر انحصار بھی تھا اور اگر یہ تانا بانا ٹوٹ جائے تو شاید سلطنت ٹوٹ جائے اور شاید بعد میں ایسا ہی ہوا۔ کم از کم تباہی کا ایک اہم عنصر اس تانے بانے کا ٹوٹنا بھی تھا۔ البتہ یہ خارجہ تجارت تہذیب کی درآمد برآمد کی ذمہ دار نہ تھی (تہذیبوں کی درآمد برآمدیوں بھی دنیا میں کبھی ممکن نہیں رہی۔ شاہ ایران رضا شاہ پہلوی یورپ سے "عظیم تہذیب" درآمد نہ کر سکے اور امریکی AID پروگرام دنیا کے کسی ملک میں تہذیب برآمد نہیں کر سکا۔ نہ روس کسی ملک میں سوشلزم برآمد کرنے میں کامیاب ہوا ہے)

یہ تہذیب اندرونی مادی اور سماجی اسباب کی پیداوار تھی جسے پروان چڑھنے کے لئے ہمسایہ ممالک سے موافق حالات میسر آئے اور جب اندرونی اسباب اس کی تباہی کے لئے تیار ہوئے تو پھر باہر سے بھی تباہی کے حالات ہی میسر آئے۔

اختتام

وادیٔ سندھ کی تہذیب کا اختتام کس طرح ہوا، کیسے وہ شہر تباہ ہوگئے، وہ فنون نہ رہے۔ دستکاریاں اور صنعت و حرفت ختم ہوگئی۔ وہ تحریر صفحۂ ہستی سے مٹ گئی اور اس تہذیب کا تذکرہ تک کہیں باقی نہ رہا۔ ایک سوال یہ کیا جاتا ہے کہ اُن شہروں سے لوگ کہاں چلے گئے (جیسے واقعی وہ کہیں چلے گئے ہوں یا سب کے سب بیک وقت مرگئے ہوں)

اس سلسلے میں ماہرین آثار اور قبل مورخین ابھی کسی ایک حتمی نظریے پر متفق نہیں ہو سکے لیکن اب عمومی رجحان یہی ہے کہ اس تہذیب کی تباہی چند اندرونی اور بیرونی اسباب سے ہوئی۔ اندرونی اسباب میں قدرتی عوامل بھی شامل تھے۔

پرانا مقبول عام نظریہ کہ آریاؤں نے اس تہذیب کو تباہ کیا۔ اب صرف اس حد تک تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس تہذیب کی تباہی میں ایک عنصر آریہ قبائل کے حملے بھی تھے۔

موہنجوداڑو کی کھدائی سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شہر بتدریج زوال پذیر ہوا۔ بار بار یہ شہر سیلاب سے تباہ ہوا اور ہر

بار جب نئی تعمیرات ہوئیں تو ان کا معیار پہلے سے بہت پست تھا۔ بڑے مکانوں کے ملبے پر چھوٹے اور گندے مکان بنے۔ بڑے اناج گھر کے اوپر چھوٹے چھوٹے گھٹیا مکان بنے اور بتدریج دارالحکومت ایک وسیع و عریض کچی آبادی میں تبدیل ہو گیا۔

اس غربت کی وجہ کھیتوں کی زرخیزی میں کمی یا آبپاشی کے نظام کا آہستہ آہستہ ناکارہ ہو جانا یا اینٹوں اور برتنوں کے بھٹوں میں جلانے کے جنگلات کو کاٹ کاٹ کر ختم کر دینا وغیرہ سمجھا جاتا ہے جس کی وجہ سے بارشیں کم ہو گئیں اور خشک سالی ہو گئی۔ لیکن معاملہ یہ ہے کہ موہنجو ڈرو میں کھدائی شدہ سطحوں میں کم از کم تین بڑے سیلابوں کا ثبوت ملا ہے جس سے شہر مکمل طور پر تباہ ہو گیا۔ ہو سکتا ہے ایسی ہی تباہی نچلے حصے میں بھی آئی ہو۔ ان سیلابوں نے جو مٹی بچھائی ہے اُس کے تجزیے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مٹی ٹھہرے ہوئے پانی کی ہے، بہتے دریا کی نہیں جس کا مطلب ہے دریا کے نچلے حصے کی زمین ارضیاتی تبدیلیوں سے اوپر اُٹھی اور دریا نے واپس حملہ کیا اور شہر غرق ہو گیا۔ ڈاکٹر ڈیلز کا کہنا ہے کہ پاکستان کا ساحل ایک زندہ ارضیاتی علاقہ ہے۔ جہاں ہزاروں سالوں میں زمین اوپر اُٹھتی رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پرانے ساحلی شہر موجودہ ساحل سے کئی میل دور ہیں۔ دوسرے ماہرین ارضیات نے بھی ایسے ہی نتائج نکالے ہیں۔

بہر حال یہ طے شدہ ہے کہ بار بار سیلابوں نے تباہی مچائی اور یہ ایک عنصر تھا لیکن تہذیب کی حتمی تباہی کسی عظیم طوفانِ نوح کی وجہ سے نہ تھی بلکہ بار بار کی تباہ کاریوں کے نتیجے میں بتدریج تھی۔

کچھ شواہد حملے اور قتلِ عام کے بھی ملتے ہیں۔ چھ جگہوں سے لاشیں ملی ہیں جن میں سے پانچ جگہوں پر متعدد آدمی یکجا مرے اور ایک جگہ پر ایک اکیلا آدمی ہے۔ ان کی تفصیل یوں ہے:

۱۔ ایک عوامی کنواں ایک کمرے میں واقع ہے۔ برابر کی گلی اس سے اونچی ہے اور گلی میں سے سیڑھیاں اس کنویں کے کمرے میں اُترتی ہیں۔ ان سیڑھیوں پر دو آدمی مرے پڑے ہیں۔ ایک مرد اور ایک عورت ان میں سے ایک الٹا گرا ہے۔ دو لاشیں باہر گلی میں پڑی ہیں۔ یہ شہر کے آخری زمانے کے لوگ ہیں۔ ایک لاش کمرے کے پختہ فرش پر پڑی تھی اور دوسری پختہ کھرے میں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ کنواں اور کھرا اُس وقت زیرِ استعمال تھا اور اسی وقت یہ لوگ مر کر وہاں گرے ہیں۔ ان کے ڈھانچے مدفون میّت کی حالت میں نہیں پائے گئے۔

۲۔ ایک گھر میں چودہ ڈھانچے یکجا ملے ہیں۔ تیرہ مرد اور باقی عورتیں ہیں اور ایک بچہ ہے۔ ان میں سے کسی نے

کنگن پہن رکھے ہیں کسی نے انگوٹھیاں اور منکوں کے ہار۔ یہ لوگ بھی یقیناً ایک ہی حملے میں قتل ہوئے ہیں۔ ایک آدمی کی کھوپڑی میں ۱۴۶ ملی میٹر لمبا کٹاؤ ہے۔ جو یقیناً تلوار یا خنجر کا زخم ہے۔ بعض دوسری کھوپڑیوں پر بھی تشدد کے آثار ہیں (تصویر نمبر ۱۲۷) ایک اور تصویر ان لاشوں کا موازنہ موجودہ سطح زمین سے کرتی ہے اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ لاشیں شہر کی آخری تباہی کے وقت کی ہیں (تصویر نمبر ۱۲۸)

۳۔ ڈاکٹر جارج ایف ڈیلز نے ۱۹۶۴ء کی موہنجو دڑو کی کھدائی میں پانچ ڈھانچے ڈھونڈے جو چاروں شانے چت پڑے تھے۔ یہ گلی کے موڑ پر ایک کونے میں ملے ہیں۔ ڈیلز کا خیال ہے کہ شاید یہ لوگ حملے کے وقت یہاں چھپے کھڑے تھے (تصویر نمبر ۱۲۹)

ان میں تین مرد، ایک عورت اور ایک بچہ ہے۔ ان کا بھی زمانہ یقینی طور پر موہنجو دڑو کا آخری زمانہ ہے مابعد کا ہرگز نہیں۔

۴۔ ایک گلی میں چھ ڈھانچے ہیں جن میں ایک بچہ ہے۔ ان کی تفصیلات معلوم نہیں۔

۵۔ ایک گلی میں ایک ڈھانچہ ہے۔

۶۔ ایک جگہ نو ڈھانچے ہیں جو مڑے تڑے اور یکجا ہیں۔ لگتا ہے کسی نے نو لاشیں جلدی میں گڑھے میں ڈال دی ہیں۔ مگر ان کے پاس ہاتھی کے دو بڑے دانت تھے جس کا مطلب ہے یہ ہاتھی دانت کا کام کرنے والا کنبہ تھا جو جلدی میں بھاگ رہا تھا کہ قتل ہو گیا اور کسی نے گڑھے میں ڈال کر اوپر مٹی ڈال دی یہ واحد شعوری طور پر دفن کیے گئے ڈھانچے ہیں۔ یہ بھی شہر کا آخری زمانہ ہے۔

کل اڑتیس لاشیں اس افراتفری کی حالت میں اس بات کا ثبوت ہیں کہ شہر میں قتلِ عام ہوا ہے قلعہ لاشوں سے صاف ہے۔ ویلر کا خیال ہے فاتحین نے قلعے سے لاشیں باہر دور پھینکی ہوں گی تاکہ وہاں کچھ عرصہ یا چند دن رہ سکیں۔ شہر میں آگ لگائی گئی ہو گی جس نے مردہ خور جانوروں اور پرندوں کو دور رکھا ہو گا۔

ویلر نے یہ خیال بھی (اگرچہ بغیر اصرار کے) ظاہر کیا ہے کہ دوسری ہزاری قبل مسیح میں بلکہ اس کے وسط میں یعنی ۱۵۰۰ ق م میں آریاؤں نے حملہ کر کے اس شہر کو تاراج کیا۔ رگ وید میں ہے کہ انہوں نے قلعہ بند شہروں (پور) کو تباہ کیا۔ ایک شہر کو وسیع (پرتھوی) کیا اور چوڑا (اُروی) کیا۔ ایک جگہ سو دیواروں والے قلعے کو فتح کرنے کا ذکر ہے۔ آریاؤں نے اپنے دیوتا اندر کو قلعے تباہ کرنے والا "پورم در" بھی کہا ہے۔ جو دیوداس کے نوّے قلعے تباہ کرتا ہے۔ ایک اور جگہ وہ مقامی دیوتا "شام برا" (شام بھرا؟) کے ایک سو ننانوے قلعے تباہ کرتا ہے۔

"وہ قلعوں کو اس طرح نیست و نابود کرتا ہے جس طرح آگ کپڑے کو کھا جاتی ہے۔"

ان "سینکڑوں قلعوں" کے کچھ ثبوت آثار قدیمہ کی مدد سے پاکستان کے طول و عرض میں ہم دیکھ چکے ہیں۔ ان قلعوں کی تباہی کا زمانہ وہی ہے جو رگ وید کے گیتوں میں تباہ ہونے والے قلعوں کا ہے ویلر کہتا ہے کہ سندھ تہذیب آریاؤں کے آنے سے تھوڑا عرصہ پہلے تباہ ہو گئی تو پھر وہ بے شمار قلعے اس مختصر عرصے میں کس نے بنا دیئے جن کو آریاؤں نے تباہ کیا۔ لہذا یہ ماننا پڑتا ہے کہ زوال آمادہ تہذیب سندھ ۰۰۰ ۷ اق م میں آریاؤں کے ہاتھوں تباہ ہوئی۔ مگر آریاؤں کا حملہ آخری عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ معلوم ایسے ہوتا ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب ایک مرتکز اور منظم ریاست اور سلطنت کی پیداوار تھی۔ اس بات کا سب سے بڑا ثبوت اس وسیع و عریض علاقے میں یکساں اوزان، پیمانے، مہریں، ظروف، آلات و اوزار، رسم الخط، فن تعمیر اور ٹاؤن پلاننگ ہے۔ بغیر ایک ریاست کے اور بغیر ایک مرکزی حکومت کے اتنی سختی سے ان چیزوں کا نفاذ دور دور علاقوں میں ناممکن ہے یہ ہرگز رضاکارانہ یا خود رو یا اتفاقیہ نہیں۔ قانون کی سخت گیری کے تحت ہی یہ یکسانیت جنم لے سکتی تھی۔

سماج غلام داری تھا جس میں حکمران طبقات چرواہا معیشت کا پس منظر رکھنے والے لوگوں کے گروہ یا قبائل تھے۔ ہو سکتا ہے یہ ایک ہی قبیلہ یا گروہ یا برادری ہو۔ زیادہ قرین قیاس ہے کہ یہ بھینس پالنے والے لوگوں کی اولاد تھے اسی لئے ان کا ٹوٹم بھینس تھا۔ ان کا دیوتا بھینس کے سینگوں والا تھا۔ بھینس کا مطلب ہے چرواہا معیشت سے تعلق۔ مگر ان کا حکومت کرنے کا جواز ان کی مذہبی قیادت میں تھا۔ وہ مذہبی سربراہ بھی تھے۔ چونکہ قدیم مذہبی سربراہ معاشرے کا بنکار ہوتا تھا جو زائد پیداوار کو نذرانوں کی شکل میں وصول کر کے جمع کرتا رہتا تھا اس لئے اس کا قدرتی اتحاد تاجروں سے ہوا۔ گویا حکمران طبقات مذہبی پروہتوں اور تاجروں پر مشتمل تھے۔ یہ آزاد شہری تھے۔ دوسری طرف کسان اور دستکار غلام طبقات کی حیثیت رکھتے تھے۔ روسی علماء کا بھی یہی خیال ہے کہ

"سندھ کی تہذیب ابتدائی غلامی کے معاشرے کی تہذیب تھی" (پاکستان کی قومیتیں، یوری گنکو فسکی صفحہ ۳۸)

اس ابتدائی غلامی کے معاشرے میں استحصال کا سب سے بڑا بوجھ زراعت پر تھا اور اس کے بعد دستکاری اور صنعت و حرفت پر۔ شہری دستکار غلاموں کی حالت دیہی زرعی غلاموں سے ضرور بہتر رہی ہو گی۔ غلاموں کی اکثریت بہرحال کسان ہی ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ بڑے بڑے قلعہ بند شہر بنے جن میں مذہبی پیشواؤں اور تاجروں نے رہائش اختیار کی۔ ان کی خدمت کے لئے دستکار غلام بھی شہروں میں رہتے تھے۔ اناج کے ذخائر

حکومت کے قبضے میں تھے اور انفرادی گھروں میں غلے کا ذخیرہ نہیں پایا گیا۔ جس کا مطلب ہے کوئی امیر زمیندار شہروں میں نہیں تھے۔ دوسرے لفظوں میں زمین بادشاہ (پروہت) کی ملکیت تھی انفرادی ملکیت میں نہ تھی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ موسمی اور قدرتی تبدیلیوں کے علاوہ آبادی میں زبردست اضافہ ہوگیا۔ کاشت کاری کے لئے مزید زمینیں حاصل نہ کی جا سکیں (جنگل صاف نہ کئے جا سکے) اور جو پیداواری ڈھانچہ موجود تھا وہ پورے سماج کی کفالت کرنے سے قاصر رہنے لگا۔ ان حالات میں استحصال برداشت کی حدوں سے باہر ہوگیا اور کسان بغاوتیں ہونے لگیں۔ تجارتی قافلوں پر ڈاکوؤں کے حملے اور شہروں پر کسانوں کے حملے ہونا فطری سی بات ہے۔ ان روز روز کی بغاوتوں نے سلطنت کو بے حد کمزور کر دیا۔ جگہ جگہ ریاستی مشینری شکست و ریخت کا شکار ہونے لگی۔ غلاموں کی مسلسل بغاوتوں کا لامتناہی سلسلہ وہ بنیادی سبب ہے جس نے سندھ تہذیب اور سندھ سلطنت کو تباہ و برباد کر دیا۔ متفرق شہروں کے بار بار جلنے اور اس کے بعد کمتر دستکاری کے مروج ہونے کے بہت سے ثبوت آثار قدیمہ نے فراہم کر دیئے ہیں۔ یہ کمتر دستکار دیہی کمی تھے جو سماج کی پست ترین سیڑھی پر تھے یہ کوئی باہر سے آنے والی فاتح اقوام کے افراد نہیں تھے بلکہ مقامی غلام تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب بھی تہذیب سندھ کا کوئی شہر یا قصبہ تباہ ہوتا ہے تو اگلی مرتبہ کمتر مادی ثقافت دیکھنے میں آتی۔ یہ بھی واضح رہے کہ حاکموں اور غلاموں کے دیوی دیوتا اور مذہبی سلسلے مختلف تھے جو ان کے اپنے اپنے طبقاتی تشخص اور مفادات کی ترجمانی کرتے تھے۔ یہ وہ صورت حال تھی جب آریاؤں کے وحشی قبائل مغرب سے داخل ہوئے اور ان کے پے در پے حملوں نے سلطنت کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ ان حملوں میں مقامی کسانوں نے اپنے حکمرانوں کا ساتھ نہیں دیا۔ رگ وید کے شعراء جس چیز کو نظر انداز کرتے ہیں وہ مقامی کسانوں اور دستکاروں کا حملہ آوروں کے ساتھ غیر شعوری تعاون ہے اگر یہ غلام طبقات بھی حملہ آوروں کے خلاف ڈٹ جاتے تو اندر کی فتوحات کے گیت کبھی تخلیق نہ ہوتے۔

جب یہ سلطنت منتشر ہوئی تو چرواہا معیشت کے پس منظر رکھنے والے مذہبی لوگوں کے ساتھ ہی تاجروں کا اقتدار بھی ختم ہوگیا۔ شہری دستکار بھی تباہ و برباد ہوگئے اور اب زرعی معیشت والے لوگوں کو سماج میں برتری حاصل ہوئی۔ آریہ چرواہا معیشت والے لوگ تھے لیکن وہ تجارت کو منظم کرنے کی صلاحیتوں سے محروم تھے۔ مقامی زراعت پیشہ لوگوں کی ثقافت دیہی، پسماندہ، تنگ نظر اور کھردری تھی۔ یہ لوگ دیہاتوں میں رہتے تھے۔ خواہ ایک جگہ آبادی بہت زیادہ بھی ہو مگر اس آبادی کی شکل گاؤں کی تھی۔ سیاسی اقتدار وسیع علاقے

پر پھیلا ہوا اور مرتکز نہ تھا۔ ریاست بکھر چکی تھی۔ پہلے حکمرانوں کی وفاداری تجارت دستکاری اور گلہ بانی سے تھی لہٰذا وہ وسیع علاقوں میں اقتدار کا توازن رکھ کر انہیں یکجا رکھ سکتے تھے۔ کاشتکار لوگوں کی وفاداری زمین سے تھی وہ وسعت کے خیال کے عادی نہ تھے۔ جب ریاست کا انہدام ہوا تو سلطنت چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بٹ گئی شاید کئی سو یا کئی ہزار خود مختار حکومتیں (سرداریاں، چودھراہٹیں) بن گئیں ہوں۔ شاید یہ پہلا دیہی نظام[29] ہو جب حکمران گئے تو ان کے ساتھ ان کا رسم الخط، اوزان، پیمانے، مہریں اور دیگر چیزیں جو خاص مرکزی حکومت کی ضرورت تھیں یکسر ختم ہو گئیں۔ اس طرح کہ گویا یہ کبھی تھیں ہی نہیں یا جیسے کوئی دوسری قوم یہاں آکر بس ہو گئی ہو۔ حالانکہ ایسا نہ تھا صرف مقامی ریاستی ڈھانچہ تباہ ہوا تھا اور اس کے ساتھ ہی اُس کا استحصالی نظام بھی تباہ ہو گیا تھا جو انہی اوزان، مہروں، پیمانوں، رسم الخط اور شہری انتظامیہ اور ٹرانسپورٹ وغیرہ پر مشتمل تھا۔

سلطنتِ سندھ کا انہدام غلام دار سماج کو ختم نہ کر سکا لیکن اس سے سماج نے ضرور پیچھے کی طرف حرکت کی۔ یہ سماج کی رجعتِ قہقہری تھی۔ انقلابات اسی طرح دنیا میں آتے ہیں۔ انقلاب کا بھی اپنا ایک ارتقائی عمل ہوتا ہے۔ سماج ایک مرتبہ آگے جاتا ہے پھر پیچھے کی طرف حرکت کرتا ہے اور پھر آگے جاتا ہے اس کے بعد دوبارہ غلام دار ریاست کیسے اور کن بنیادوں پر اُستوار ہوئی یہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔

آریاؤں کا اپنا کوئی رسم الخط نہ تھا، نہ فن تعمیر تھا۔ نہ انہوں نے دوبارہ قابلِ ذکر تعمیرات کیں۔ اس کا مطلب ہے کہ نہ صرف انہوں نے شہروں کو تباہ کیا بلکہ پیداوار کے پورے نظام —— شہری اور زرعی تمام —— کو تہس نہس کر کے رکھ دیا۔ رگ وید میں یہ بھی ہے کہ اندر نے ندیوں کو "ورتر شیطان" سے آزاد کر دیا۔ اس کی قدیم شرح یہ کی گئی تھی کہ یہ شاعری ہے جس کا مطلب ہے بادلوں کے بندھن سے پانی کو چھڑایا یعنی بارش ہوئی۔ حقیقت یہ ہے کہ آریاؤں نے وادئ سندھ کے سینکڑوں ہزاروں بند یا گبر بند توڑے اور رُکے ہوئے پانیوں کو آزاد کرایا —— ورتر کسی شیطان کا نام نہیں بلکہ بند یا رکاوٹ کا نام ہے۔ رگ وید کا بیان دیکھیے: "ورتر ایک کالے سانپ کی طرح ڈھلوان پر لیٹا تھا۔ دریا اپنی جگہ پر جامد (رتستا بھاتا) تھے۔ جب اندر نے اپنا وجر (دھجیاں اڑا دینے والا ہتھیار) شیطان پر مارا تو زمین بل کھا گئی۔ پتھر رتھ کے پہیوں کی طرح لڑھکے۔ رُکے ہوئے پانی شیطان کے لیٹے بدن پر سے بہنے لگے" (رگ وید ۸-۴، ۱۹-۴ اور ۳، ۱۵-۲ بحوالہ کوسامبی انڈین ہسٹری صفحہ ۴۷)۔ یہ بیان بادلوں کے بندھن کھولنے کی نسبت گبر بند توڑنے کے زیادہ قریب ہے۔ رگ وید میں ایک اور جگہ ہے: "اس نے مصنوعی 'رودھ' ہٹا دیئے۔" ایک اور جگہ رگ وید میں رودھ کا مطلب صاف صاف "بند" ہے اور

یہی مطلب اس لفظ کا بعد کی سنسکرت میں ہے۔ اسی طرح ایک اور جگہ رگ وید میں ہے کہ اندر نے دریا کے 'وبالی' کا قدرتی راستہ بحال کر دیا۔ ان سب باتوں سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ وادئ سندھ کی زراعت میں آبپاشی دریاؤں کے کنارے جگہ جگہ مٹی کے چھوٹے چھوٹے بند بنا کر کی جاتی تھی۔ چونکہ ان میں اینٹیں استعمال نہ ہوتی تھیں۔ اس لئے آثارِ قدیمہ میں باقیات نہیں بچیں[۳۱]۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر آریاؤں کو کیا پڑی تھی کہ ان بندوں کو توڑتے۔ اس کے جواب کے لئے کوئی مواد ہمارے پاس نہیں ہے لیکن پھر بھی ایک کوشش کی جا سکتی ہے۔ وادئ سندھ کی معیشت کی بنیاد زراعت پر تھی اور آبپاشی کا انحصار ان بندوں پر تھا۔ اس معیشت پر کنٹرول مذہب کے ذریعے تھا۔ چھوٹے مذہبی پیشوا یقیناً دریاؤں کے کنارے ندیوں کے کنارے اور بندوں کے کنارے کٹیاؤں میں رہتے ہوں گے۔ جیسا کہ صدیوں بعد تک جوگی یوگی جنگلوں میں —— خاص کر ندی کے کنارے —— رہائش رکھتے رہے تھے۔ اس اعتبار سے یہ بند سیاسی اقتدار کی علامت بن گئے تھے۔ جن کو مخالف بادشاہ تاخت و تاراج کرتے رہتے تھے۔

وادئ سندھ کے لوگوں کی کلہاڑی بغیر سوراخ اور اس لئے بغیر دستے کے تھی۔ ان کے پاس پسلی دار بھالے نہ تھے۔ تلواریں نہ تھیں۔ نہر، ہل، مٹی کی تختیاں جن پر طویل تحریریں کندہ کرتے نہ تھیں۔ گو سامی اس سے نتیجہ نکالتا ہے کہ وادئ سندھ کے وہ تاجر جو میسوپوٹیمیا میں اس قسم کے بہتر اوزار دیکھ آتے تھے اور یہاں آ کر ان کو رائج نہیں کرتے یقیناً اُن کا کاشت کاروں کے ساتھ مفاد مشترک نہ تھا۔ نہ انہیں ایسی کسی بہتری میں اپنا مفاد نظر آتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں جو لوگ زرعی اجناس کی زائد پیداوار حاصل کرتے تھے۔ ان کی اندرونی استحصال پر گرفت مضبوط تھی۔ اندرونی بغاوت اور بیرونی حملے کا خطرہ نظر نہ آتا تھا اور طویل عرصہ یہی صورت حال رہی اس لئے وہ تبدیل نہ ہوئے اور ان کے اوزاروں نے ترقی نہ کی اور جب اندرونی بغاوت اور بیرونی حملوں کا مرحلہ آیا تو وہ بے بس اور لاچار ثابت ہوئے۔

حوالہ جات

RECENT ARCHAEOLOGICAL RESEARCH IN THE CHOLISTAN DESERT——By Dr. M. Rafique Moghal (HARAPPAN CIVILISATION, edited Gregory L. Possehl, pp. 85 to 95).

۲- PREHISTORIC INDIA——Piggot, p. 153.

۳- AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF INDIAN HISTORY—— D.D. Kosambi, p. 55.

۴- IBID, p. 77 and INDUS CIVILIZATION——Wheeler, p. 27.

۵- پاکستان کی قومیتیں۔ یوری گنکوفسکی صفحہ ۳۸

۶- INDUS CIVILIZATION——Wheeler, p. 72.

۷- IBID

۸- بحوالہ کوسامبی (انڈین ہسٹری) صفحہ ۲۵۲

۹- IBID, p. 59

۱۰- IBID, p. 60

۱۱- THE INDUS CIVILIZATION AND DILMUN: THE SUMERIAN PARADISE LAND——By Samuel N. Kramer (ANCIENT CITIES OF THE INDUS——1979 Faridabad, India, pp. 168 to 173).

۱۲- سات دریاؤں کی سرزمین ابن حنیف ص ۱۳۸ تا ۱۴۳

۱۳- THE IMAGE OF INDIA——P. Bongard Levin and Vigasin——Progress Publishers Moscow, 1984, pp. 188 to 198.

۱۴- INDIAN HISTORY——D.D. Kosambi

۱۵- Ibid pp. 78-79.

۱۶- PREHISTORIC INDIA——Piggot p. 188.

IBID p. 123

۱۷- INDIAN HISTORY——Kosambi p. 218.

۱۸- THE IMAGE OF INDIA pp. 188 to 198.

۱۹- "اردو زبان کی قدیم تاریخ" عین الحق فرید کوٹی صفحہ ۱۲۷ تا ۱۸۶ :-

"برصغیر پاک و ہند کے شمالی حصے کی زبانوں کی جڑیں بھی آریاؤں سے قبل کی سرزمین میں پیوست ہیں۔ ہاں!
سنسکرت نے انہیں متاثر ضرور کیا ہے۔" ص ۱۳۲

-۲۰

i) TERMINAL INDEOGRAMS IN THE INDUS SCRIPT——IRAVATHAM MOHADEVAN (HARAPPAN CIVILIZATION——pp. 311 to 317)
ii) STUDY OF THE INDUS SCRIPT THROUGH BI-LINGUAL PARALLELS——By Iravatham Mahadevan (ANCIENT CITIES OF THE INDUS, edited Gregory L. Possehl——pp. 261 yo 267.

۲۱- پاکستان کی قومیتیں صفحہ ۳۹

۲۲- PREHISTORIC INDIA——Piggot p. 147

۲۳- INDUS CIVILIZATION——wheeler p. 68.

۲۴- THE VEDIC AGE, p. 167

ربحوالہ HISTORY OF THE PUNJAB مرتبہ ایل ایم جوشی اور فوجا سنگھ مطبوعہ ۱۹۷۷ء
پنجابی یونیورسٹی پٹیالہ ص ۱۲)

-۲۵
THE WONDER THAT WAS INDIA—— Prof: A.L. Basham, London, 1985, pp. 24, 25.

-۲۶
THE BRAHUI LANGUAGE——M.S. Andronov, Nauka Publishing House, Central Department of Oriental Literature, Moscow 1980, p. 18.

۲۷- INDUS CIVILIZATION——Wheeler, p. 84.

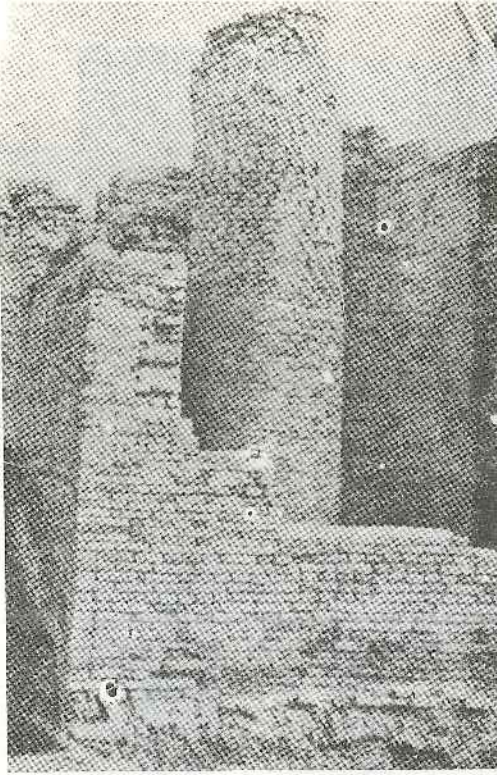
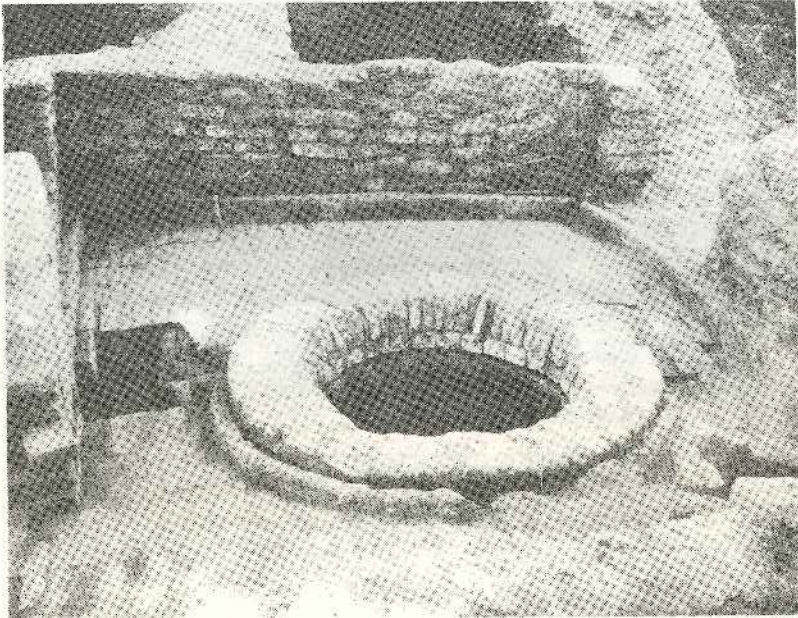
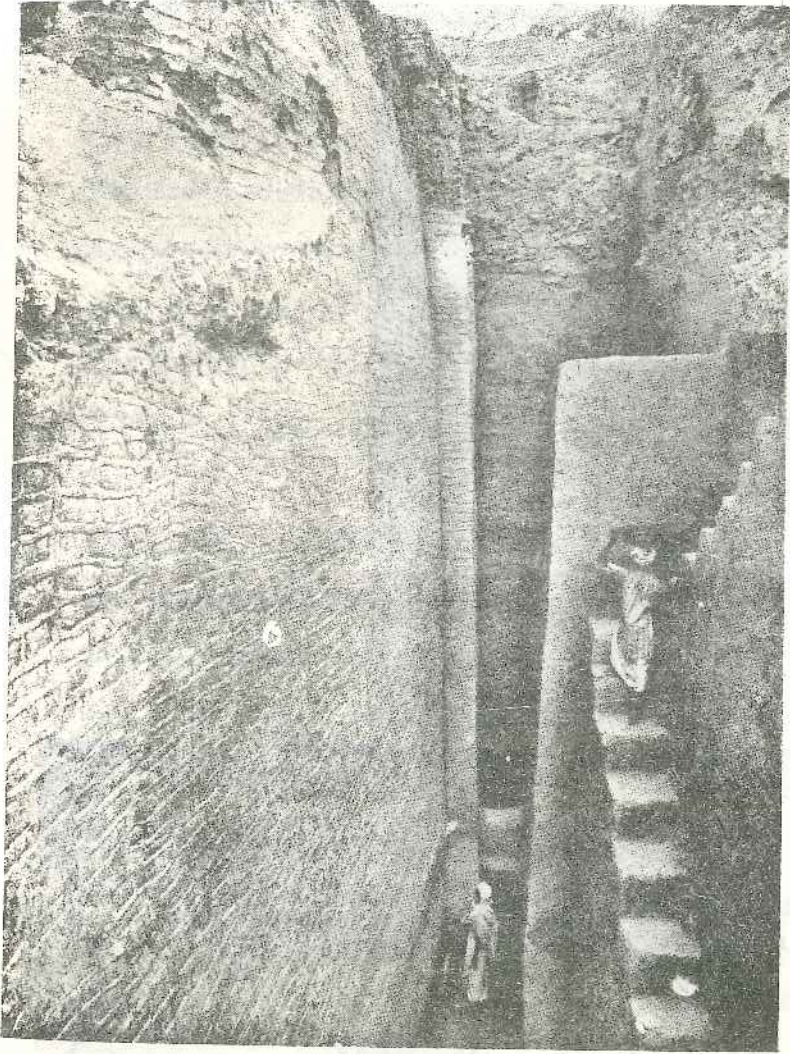
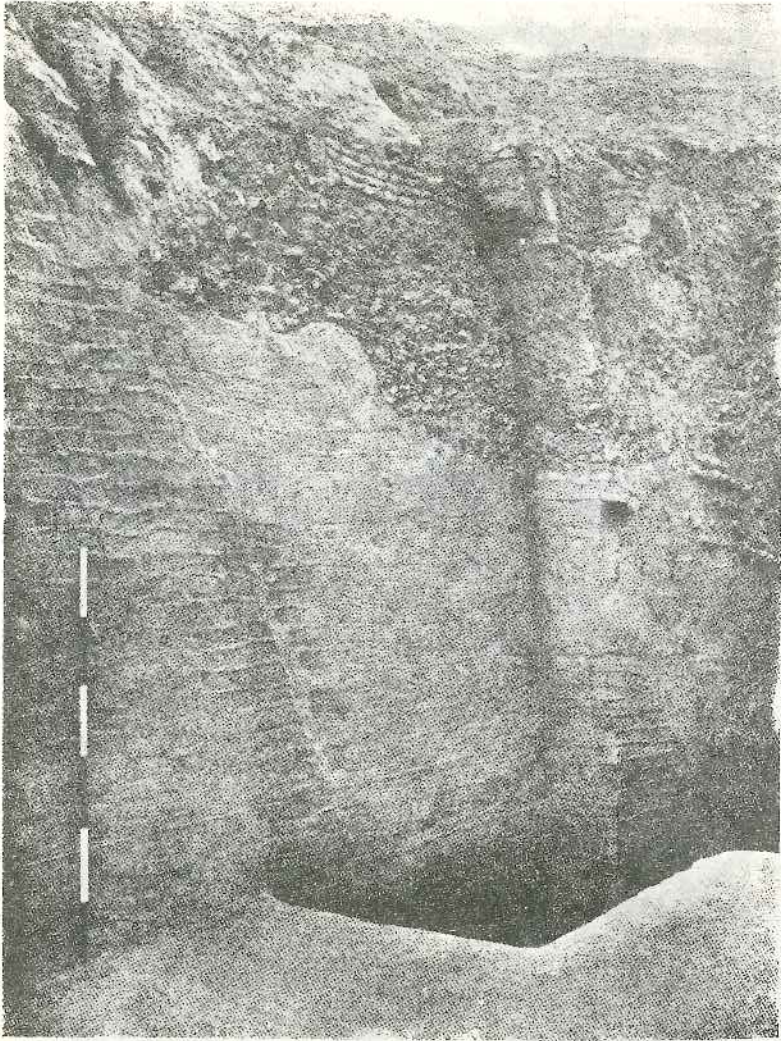
-۲۸
THE HARAPPAN CIVILIZATION : A CONTEMPORARY PERSPECTIVE — Gregory L. Possehl (HARAPPAN CIVILIZATION, edited Gregory L. Possehl pp. 15 to 28).

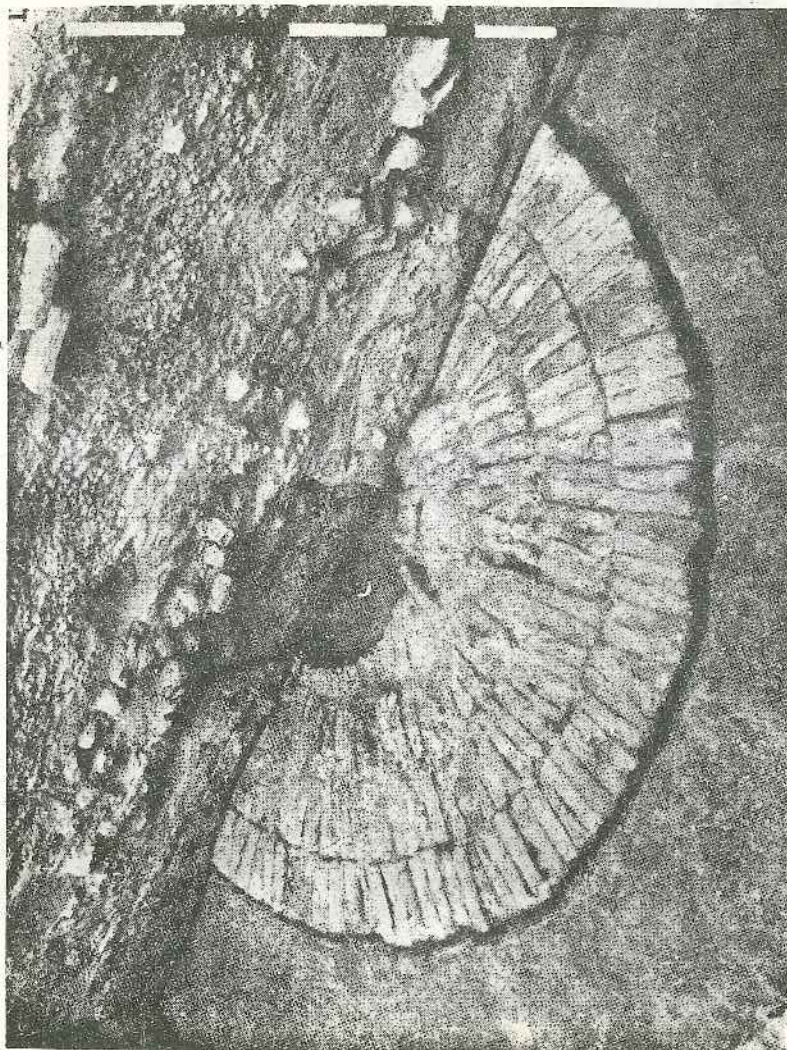
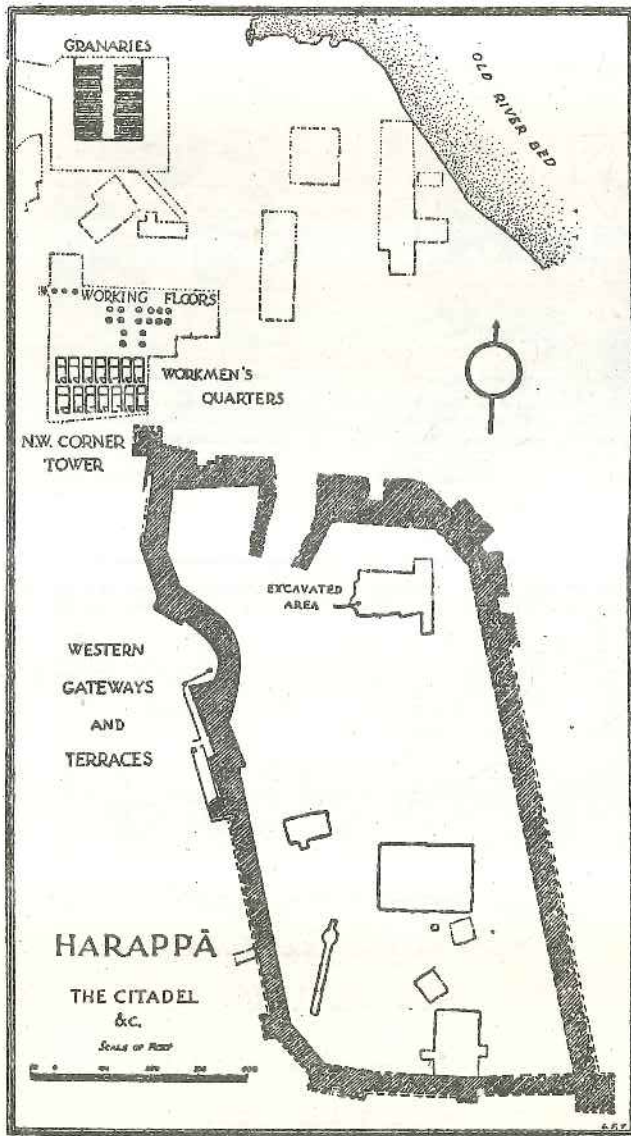
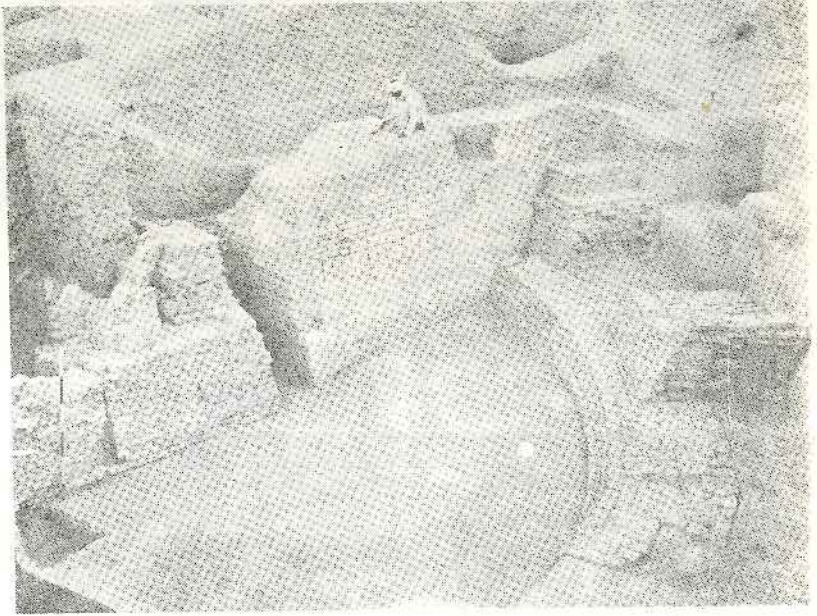
۲۹- دیہی نظام سے ایک ایسا سماجی اور سیاسی نظام مراد ہے جس میں ہر دیہات ایک خود کفیل معاشی 'انتظامی'

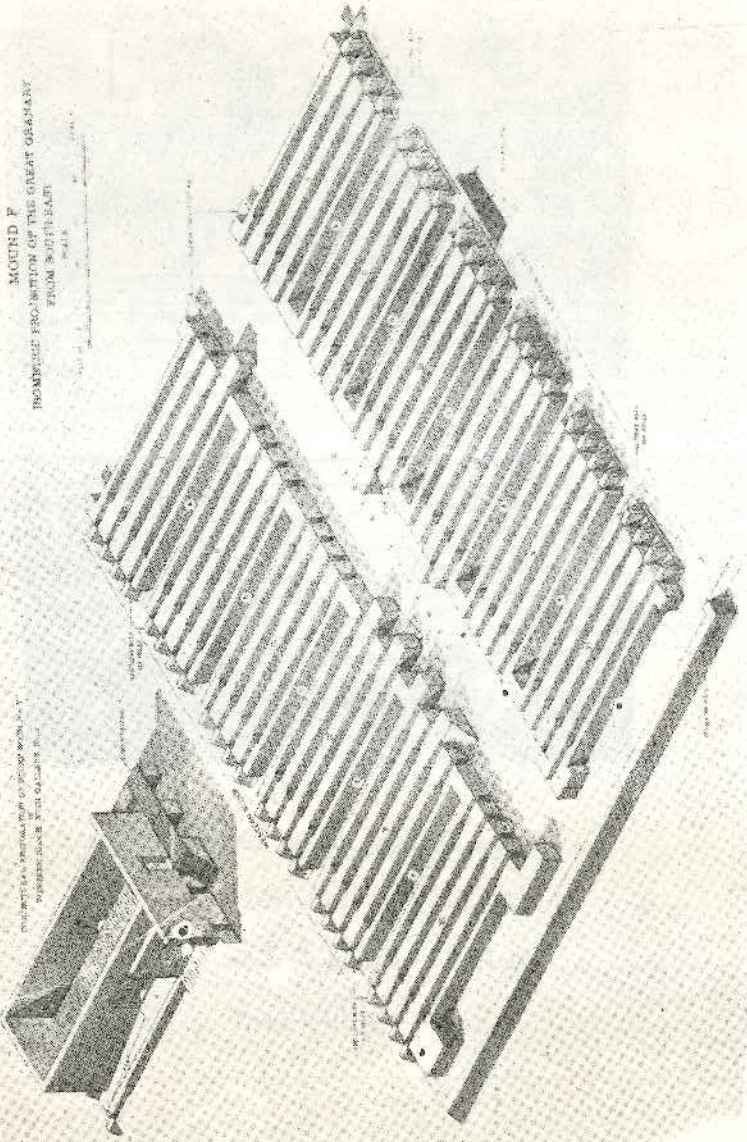
سماجی اور سیاسی اکائی کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ عجیب و غریب منظر صرف برصغیر کی قدیم تاریخ ہی میں (ایک سے زیادہ بار) دیکھنے میں آتا ہے۔ بعض اوقات فوج بھی (پیادہ، سوار، ہاتھی سوار) دیہی سطح پر منقسم تھی۔

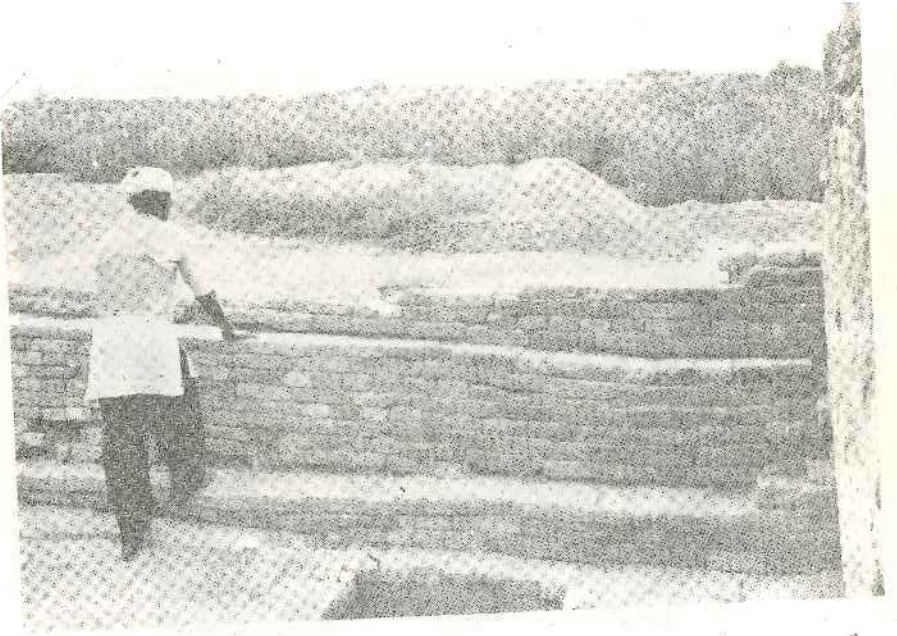
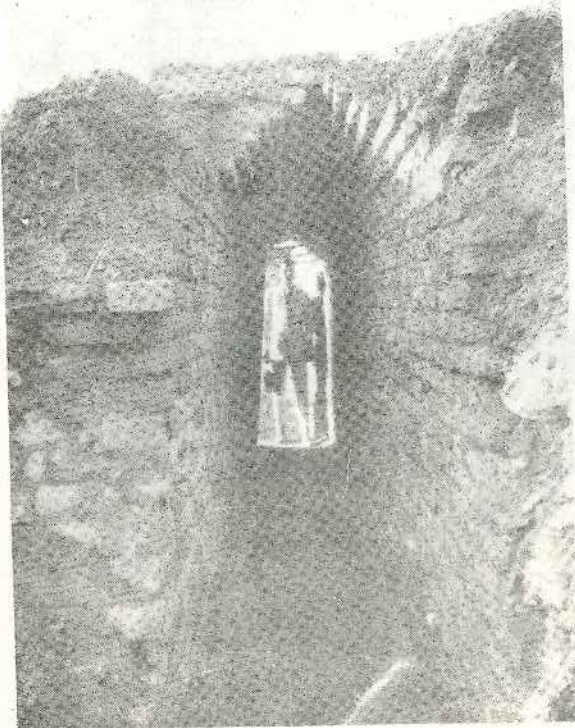
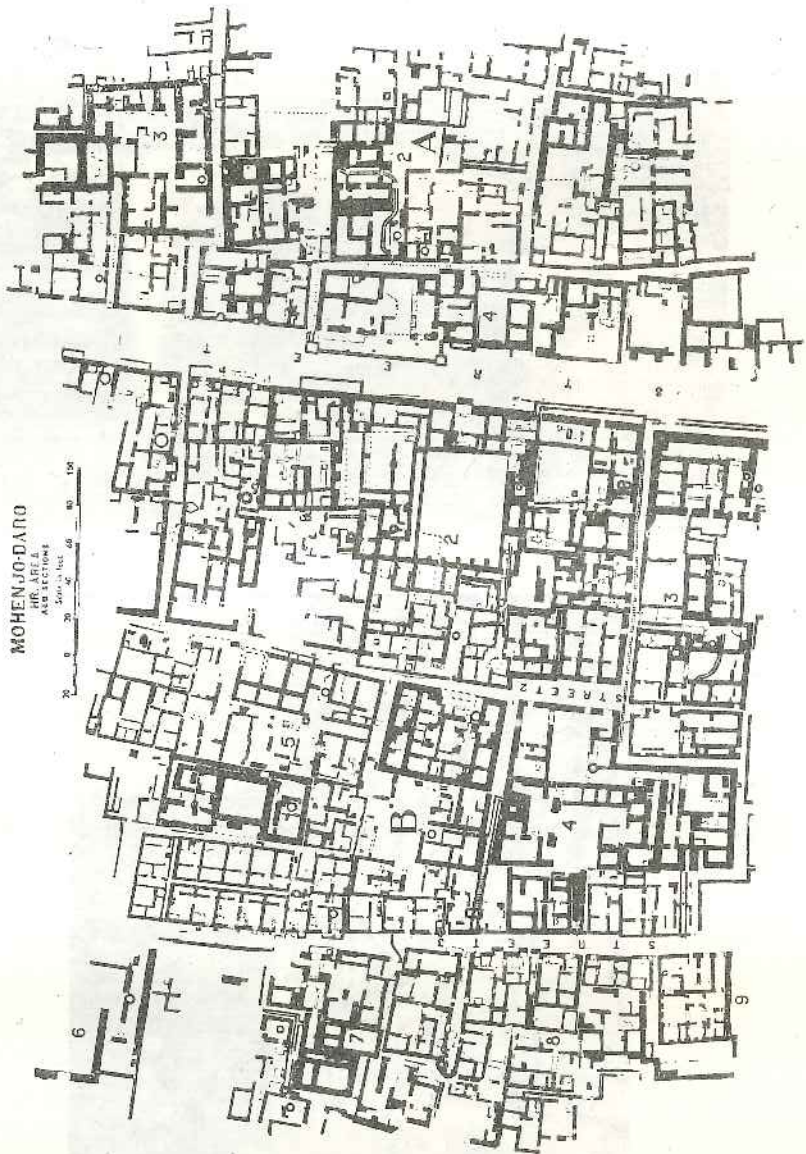
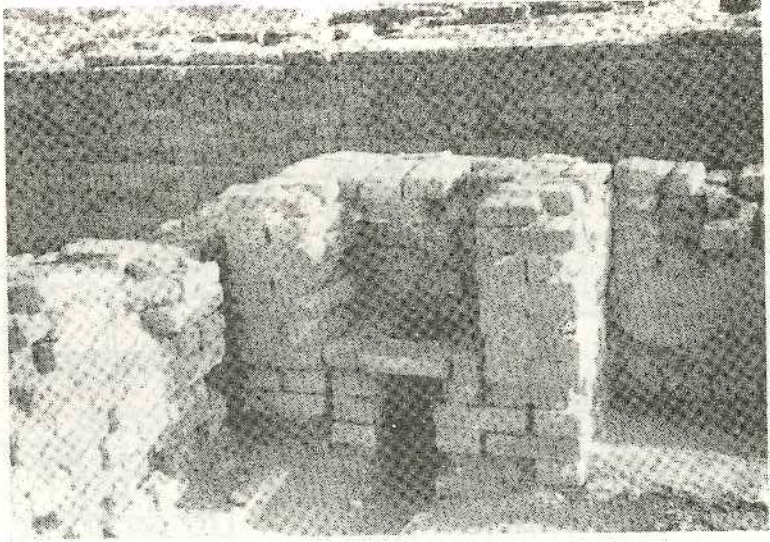
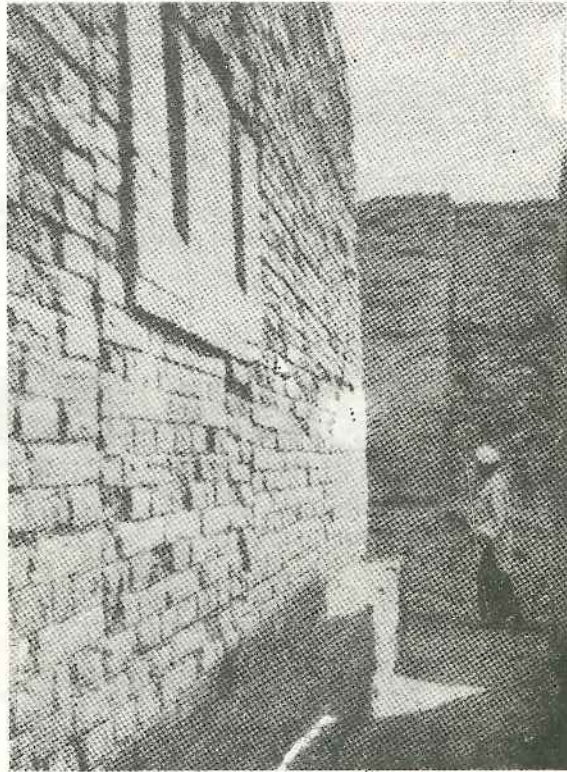
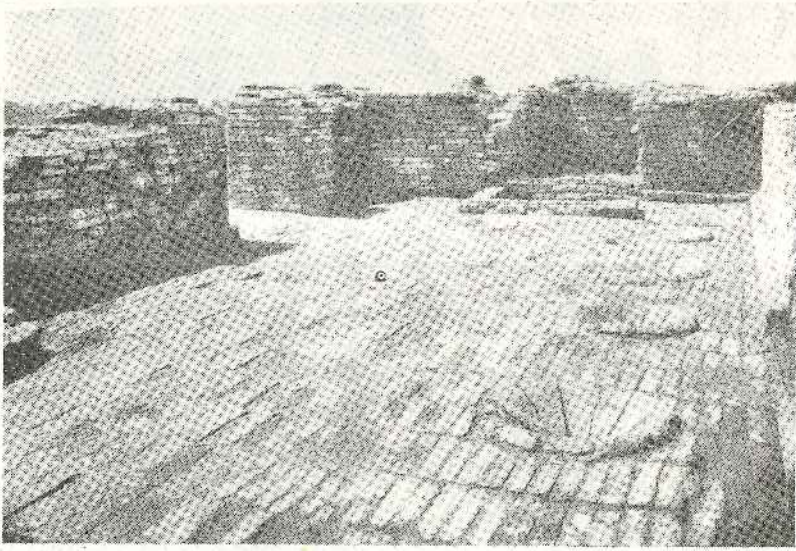
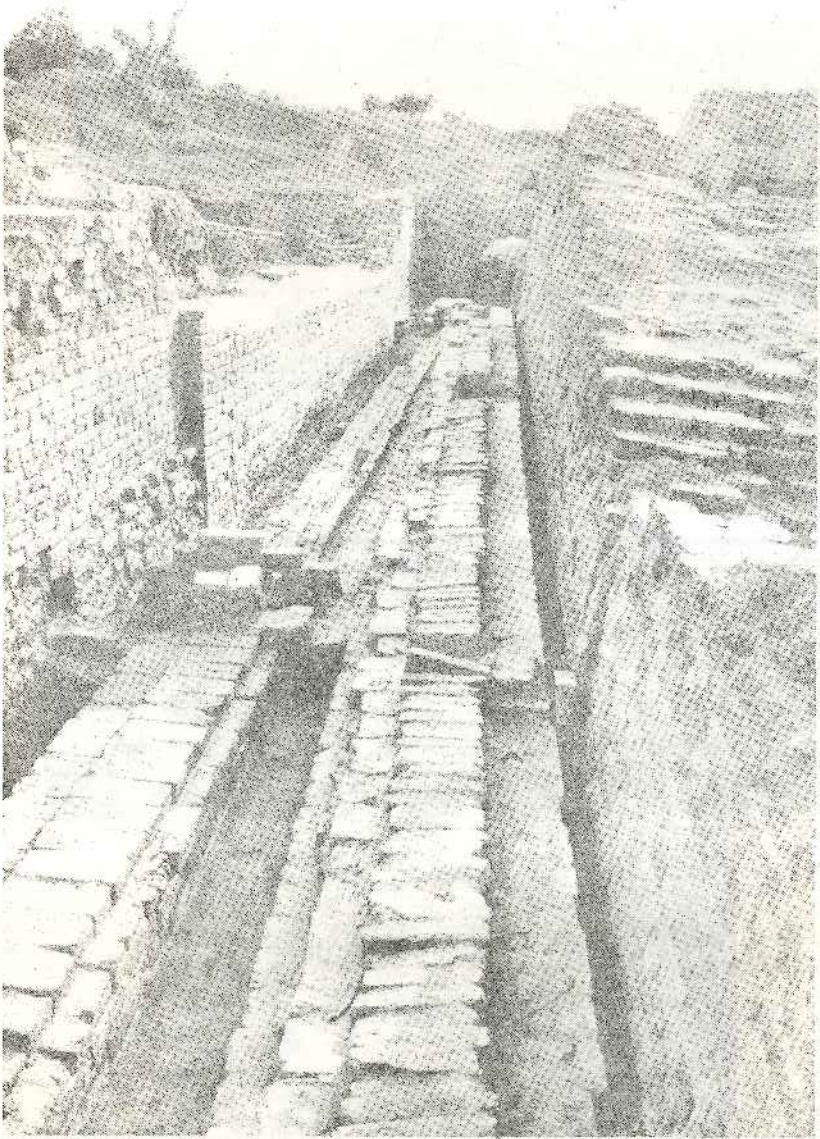
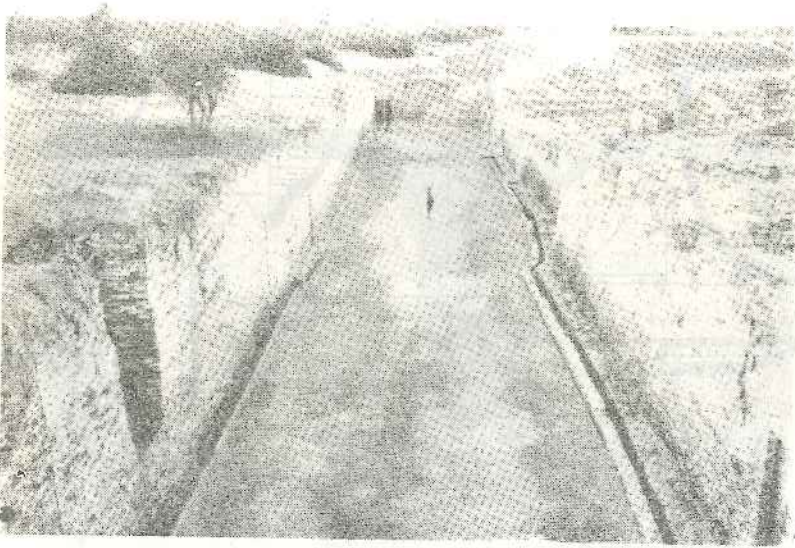
۳۰۔ سیلاب سے سیراب ہونے والی زمین کا آج بھی خاص نام ہے "سیلابہ" یہ طریقہ تب سے چلا آ رہا ہے، چونکہ لوہا تو تھا نہیں اور تانبا مہنگا تھا۔ نیز لکڑی کا ہل غیر موثر تھا اس لئے کوسامبی کا خیال ہے کہ کاشت کاری دندانے دار سہاگے سے ہوتی تھی۔ یہ دندانے دار سہاگہ آج بھی پنجاب کے دیہات میں استعمال ہوتا ہے۔ مگر کھیت میں منڈیریں بنانے اور نالیاں بنانے کے لئے جسے دو آدمی مل کر استعمال کرتے ہیں؛ بیلوں کے ساتھ بھی سہاگہ استعمال ہوتا ہے جسے لہندی میں "مانجھا" کہتے ہیں۔ اس کا مقصد بھی کھیت کو ہموار کرنا، ایک جگہ کی مٹی دوسری جگہ پہنچانا ہے۔ وادیٔ سندھ کا سہاگہ جانوروں کی مدد کے بغیر آدمی ہی استعمال کرتے ہوں گے۔

ارضِ پاکستان میں ہل لوہے کے زمانے میں ایجاد ہوا۔ سکندر کے حملے کے زمانے میں پنجاب اور سندھ کی زمینیں بالعموم دریاؤں کے سیلاب سے سیراب ہوتی تھیں جن کا آنکھوں دیکھا حال سٹرابو نے لکھا ہے۔ اسی میں سٹرابو نے یہ بھی لکھا ہے کہ "زمین ابھی آدھی خشک ہوتی ہے کہ کوئی عام کسان اُس کو خراش کر اُس میں جھرّیاں ڈال دیتا ہے۔" (بحوالہ کوسامبی: انڈین ہسٹری صفحہ ۔۷۱) خراش کر جھرّیاں ڈالنے کا مطلب ہے کھدائی نہیں ہوتی تھی بلکہ دندانے دار سہاگہ پھیرا جاتا تھا۔ جو کھُرچتا بھی تھا اور ایک وقت میں ایک سے زیادہ جھُرّیاں بھی ڈالتا تھا۔

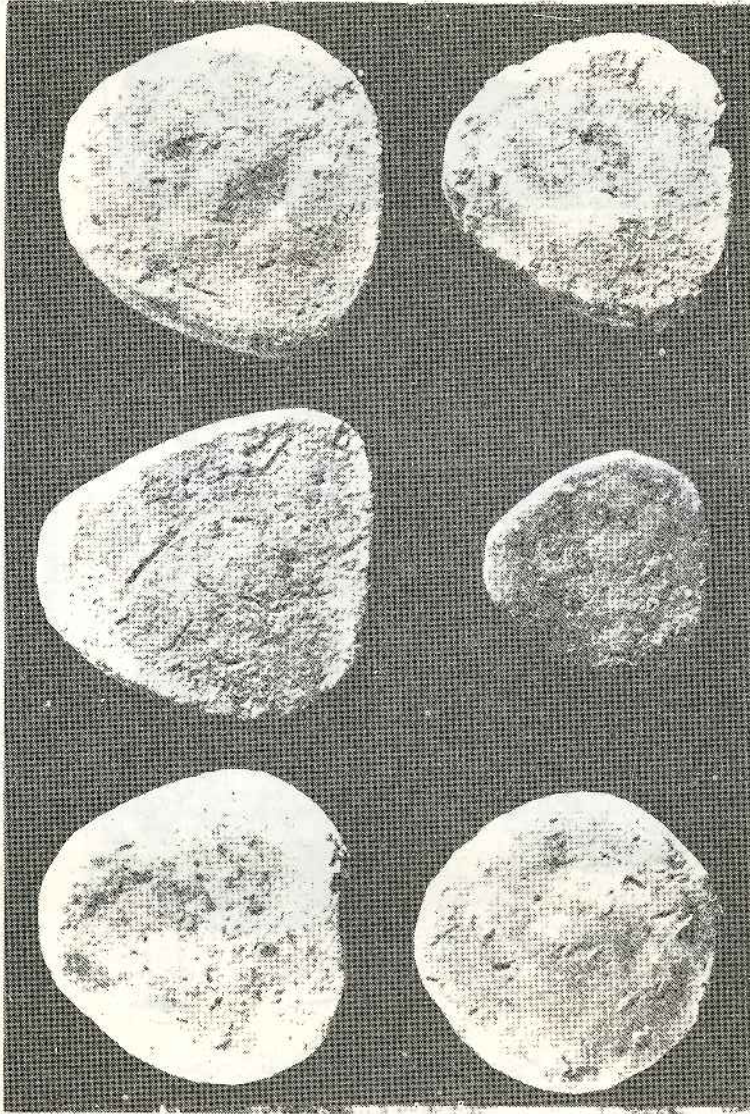
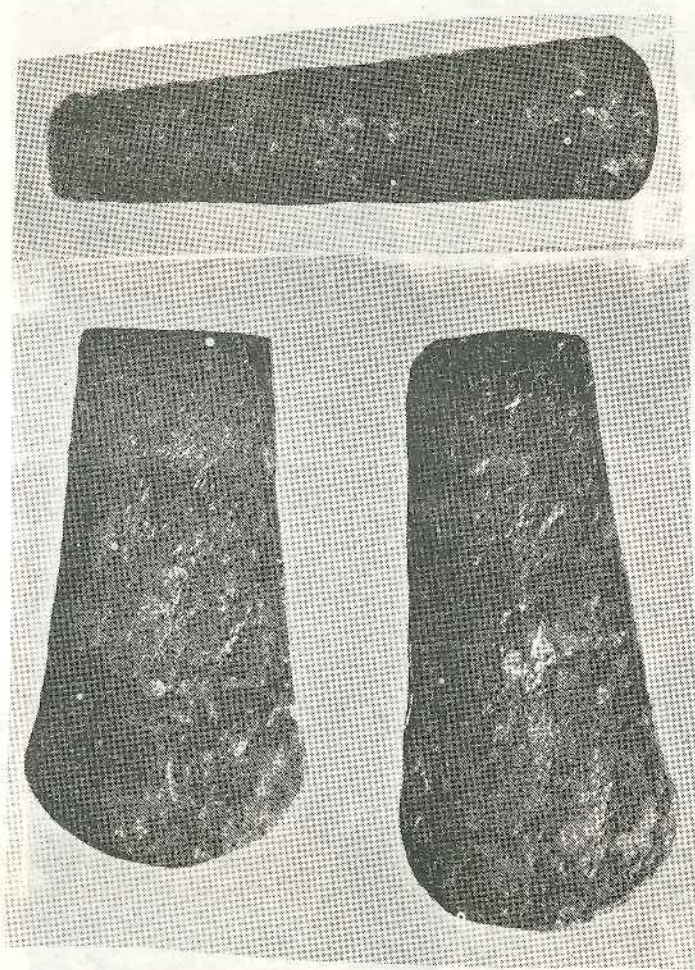
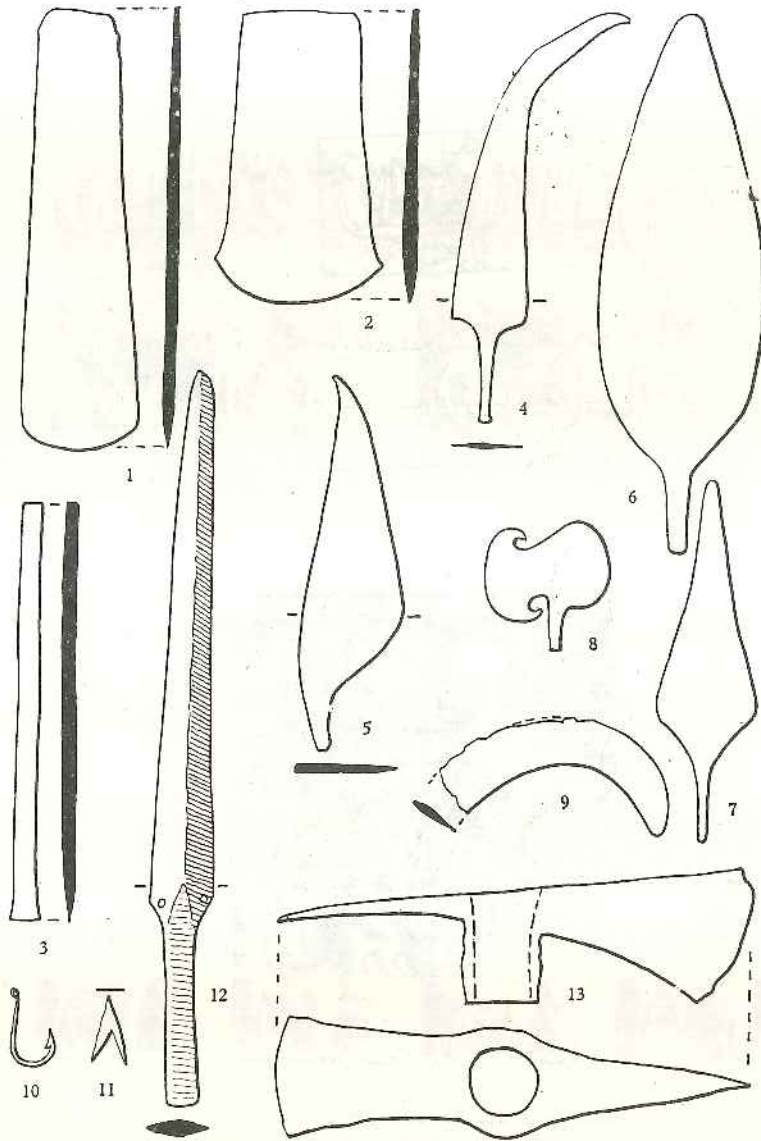
رگ وید میں جنگی دیوتا اندر کا جو تصور پیش کیا گیا ہے وہ ایک ایسے جنگجو کا ہے جو خدا کو نہ ماننے والوں کے محفوظ خزانوں کو لوٹتا پھرتا ہے۔ رگ وید میں وادیٔ سندھ کے اصل باشندوں کے لئے دو لفظ استعمال کئے گئے ہیں؛ ایک "داسیو" یا "داس" اور دوسرا "پنی"۔ "سنسکرت میں داس کا مطلب تھا "مفتوحہ لوگ" اور "پنی" کا مطلب تھا "تاجر"۔ اسی سے بعد میں متفرق الفاظ بنے مثلاً وانک بمعنی تاجر اور بنیا بمعنی دکاندار۔ سنسکرت میں پنا کا مطلب ہے۔ خرید و فروخت کی "جنس" یا "مال" لیکن وادیٔ سندھ کی اصل زبان (پروٹو سرائیکی) میں ان کے یہ مفاہیم نہیں ہوں گے۔ بلکہ شاید یہ حکمران طبقات میں سے دو بڑے طبقات داس: "مذہب پیشہ" اور پنی: "تجارت پیشہ" لوگوں کے نام ہوں گے۔

تصویر نمبر ۷۹ - موہنجوڈرو — ایک گھر کے اندر کنواں —
کھدائی کے بعد۔

تصویر نمبر ۸۰ - موہنجوڈرو۔ گھر کے اندر کنواں - دہانہ

تصویر نمبر ۸۱- ہڑپہ۔ قلعے کی مغربی فصیل نیچے کھڑے ہوئے آدمی
کے پاؤں قلعے کی بنیاد کے برابر ہیں۔ دیوار کے تحت نیچے جو
سیاہ پٹی نظر آرہی ہے وہ قدرتی زمین ہے جو اس
وقت قلعے کا فرش رہی ہوگی۔ قلعے کی دیوار کی اونچائی
ملاحظہ ہو۔

تصویر نمبر ۸۲۔ ہڑپہ ۔ قلعے کا اندرونی حصّہ

تصویر نمبر ۸۳ - ہڑپہ - غلہ کوٹنے کی جگہ

CITIES AND TOWNS

تصویر نمبر ۸۴- ہڑپہ شہر کا نقشہ (ویلر سے منقول) قلعے کی فصیل۔
اوپر بائیں کونے پر غلاموں کے کوارٹرز۔ اُن سے آگے
چکیاں۔ اُن کے آگے بائیں کونے پر اجناس گھر۔

تصویر نمبر ۸۵- ہڑپہ۔ قلعے کا مغربی دروازہ جس کے آگے بندشیں
تعمیر کی گئی تھیں۔ اُس کے اندر دمدمے، چبوترے
اور محافظوں کے کمرے تھے۔

تصویر نمبر ۸۶۔ قلعے کی دیوار دو مرتبہ تعمیر کی گئی۔ پہلے دور میں کچی
اینٹوں سے۔ بعد کے زمانے میں پختہ اینٹوں سے۔
یہاں کچی اینٹوں کی دیوار کے ساتھ پختہ اینٹوں کا
مضبوط پشتہ لگایا گیا ہے۔ — ہڑپہ۔

تصویر نمبر ۸۷۔ ہڑپہ کے اناج گھر کا سہ العادی نقشہ۔ دیئے گئے پیمانے کے مطابق تمام پیمائش اصل عمارت کے عین مطابق ہیں (منقول از ویلر)

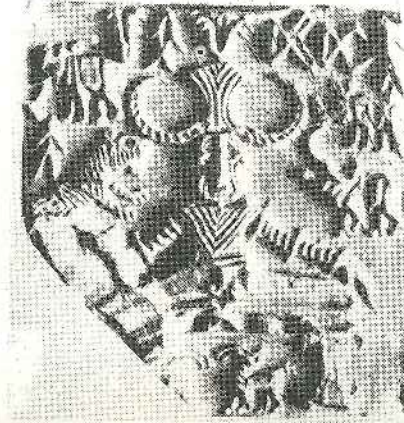
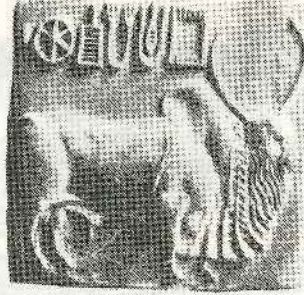
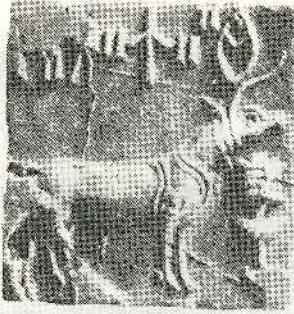
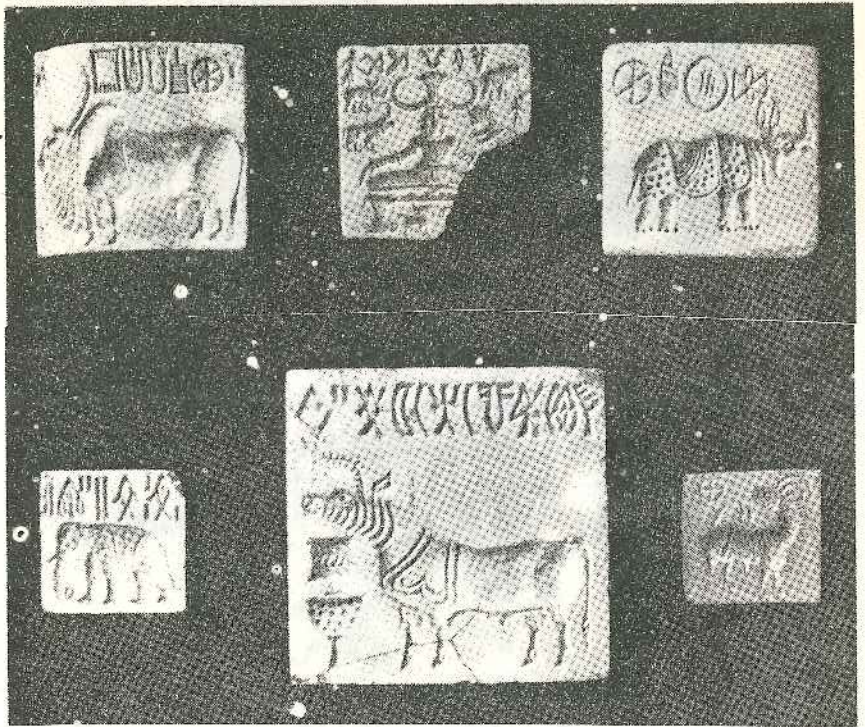
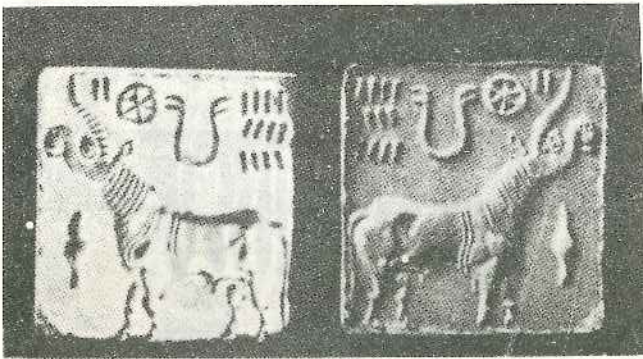
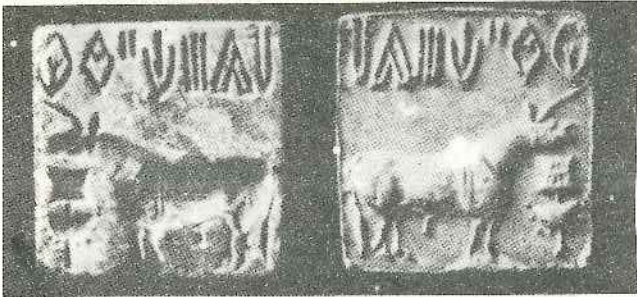
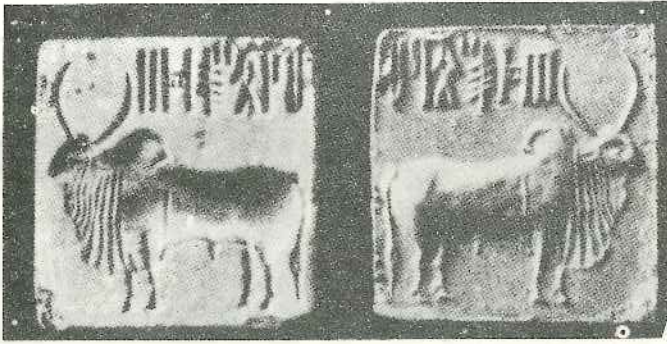
تصویر نمبر ۸۸۔ موہنجو دڑو۔ قلعے کے جنوب مشرقی کونے کے
برج کی دیوار جو ابتدائی دور کی تعمیر ہے۔ اس میں
جگہ جگہ شہتیروں کے ردّوں کی جگہ نظر آ رہی ہے

تصویر نمبر ۸۹- دو برجوں کو محفوظ راستے کے ذریعے آپس میں ملا دیا گیا ہے۔

تصویر نمبر ۹۰- موہنجو دڑو۔ بڑے غسل خانے کے تالاب میں بنی پانی کے نکاس کی زمین دوز نالی۔

تصویر نمبر ۹۱- موہنجوداڑو۔ شہر کی گلیوں اور مکانوں کا نقشہ۔ اوپر
دائیں جانب سو نمبر کا گھر مکمل طور پر محفوظ ملا ہے
(منقول از وہیلر)

تصویر نمبر ۹۲۔ موہنجو دڑو۔ گھر کے اندر فلش سسٹم لیٹرین۔

تصویر نمبر ۹۳۔ موہنجو دڑو۔ گھر سے گندے پانی کے نکاس کے لئے دیوار میں سوراخ۔

تصویر نمبر ۹۴- موہنجودڑو- رنگریز کی دکان یا ریستوران- بڑے کمرے کے فرش میں پانچ مخروطی گڑھے تعمیر کیے گئے ہیں۔

تصویر نمبر ۹۵ - موہنجوداڑو ۔ گلی میں زمین دوز نالیاں

تصویر نمبر ۹۶۔ موہنجوڈرو۔ ایک اور گلی میں زمین دوز نالیاں

تصویر نمبر ۹۷۔ موہنجوڈرو۔ پختہ اینٹوں کی ایک دیوار۔ اینٹوں کی
چنائی میں آرائشی اسلوب

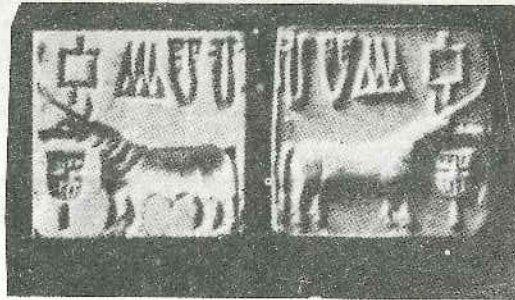
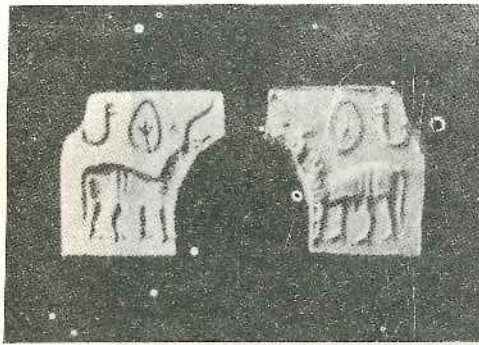
تصویر نمبر ۹۸- ہڑپہ کے "مدفن ر-۳۷" سے ملنے والے مٹی کے برتن

تصویر نمبر ۹۹- موہنجوڈرو۔ پختہ مٹی کی تکونی ٹکیاں

تصویر نمبر ۱۰۰- موہنجو دڑو سے ملنے والے تانبے کے چند اوزار

تصویر نمبر ۱۰۱۔ موہنجوڈڑو سے ملنے والے اوزار اور جنگی ہتھیار

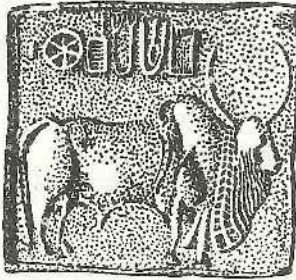
(سائز ۱۔ نمبر ۸ اصل کا $\frac{1}{2}$ ہے، باقی تمام $\frac{1}{4}$۔

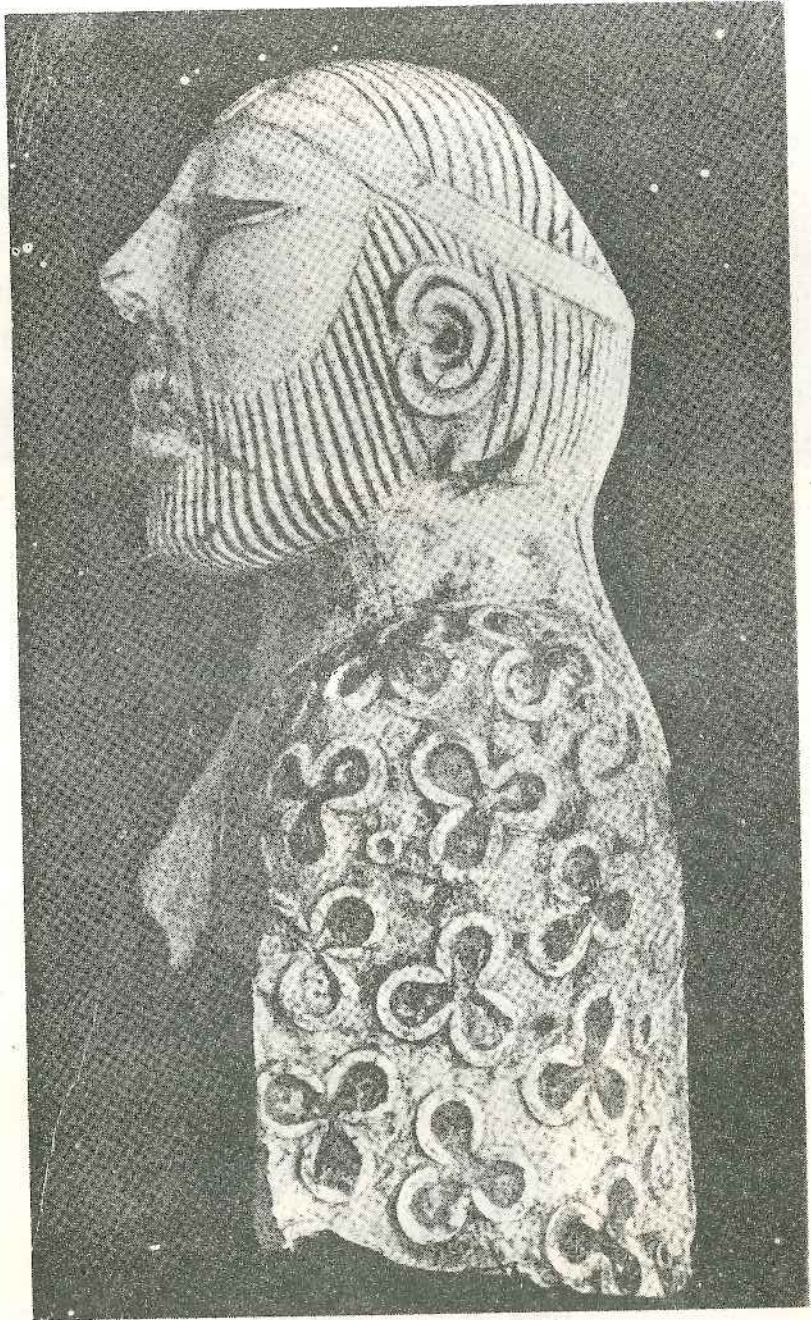
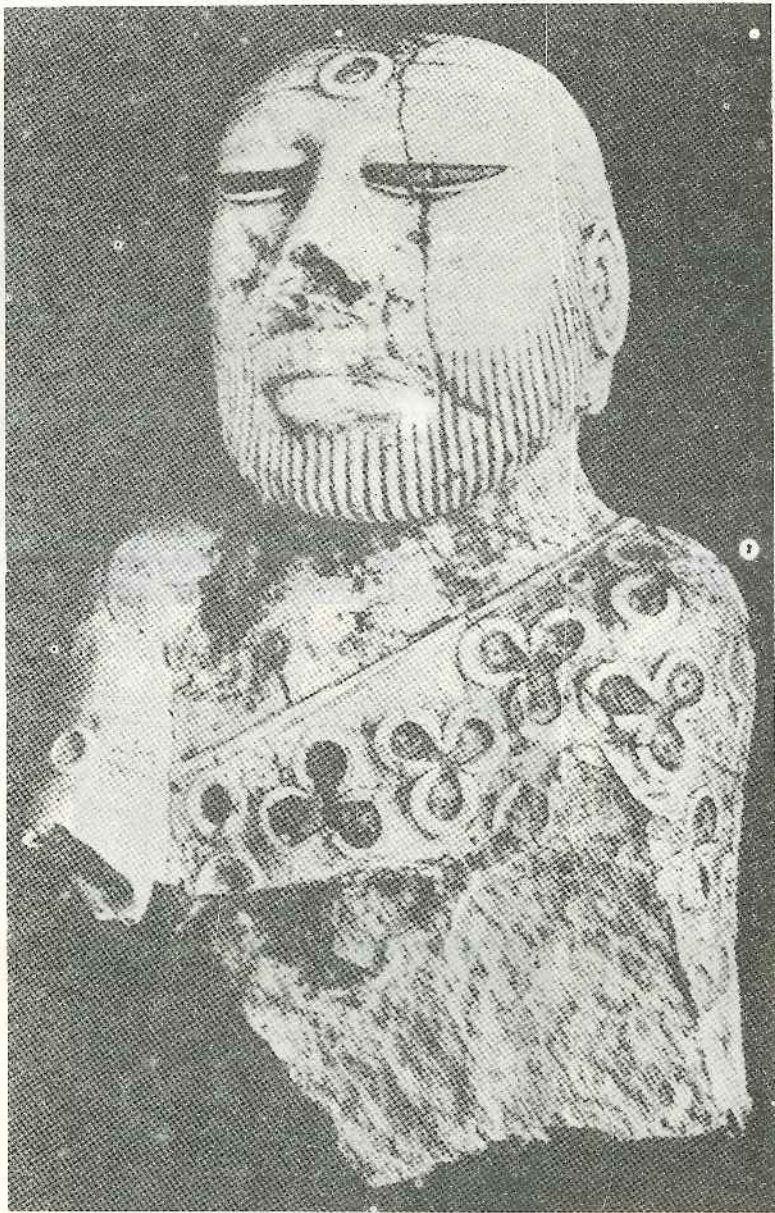
منقول از وہیلر)

تصویر نمبر ۱۰۲- میسوپوٹیما سے ملنے والی ایک مُہر پر کندہ تصویر سمندر
میں جہاز رواں ہے۔ اوپر ایک کوا منڈلا رہا ہے۔
شاید یہ وہی قطب نما کوا ہے جو ساحل کی خبر لاتا تھا۔

تصویر نمبر ۱۰۳- وادیٔ سندھ کے حکمرانوں کا دیوتا- ایک مُہر پر
کندہ تصویر۔ مورخین کا خیال ہے کہ اسی سے بعد میں
شو کا تصور ارتقاء پذیر ہوا لہذا یہ پروٹو شو ہے۔

تصویر نمبر ۱۰۴۔ وادی سندھ کی مُہریں جن پر وہ پُراسرار قدیم
رسم الخط ہے جو اب تک پڑھا نہیں جا سکا۔

تصویر نمبر ۵ ا۔ موہنجوڈرو سے ملنے والی صابن پتھر کی مہریں

تصویر نمبر ۱۰۵۔۱۰۱۔ وادیٔ سندھ سے ملنے والی مُہریں جن پر جانوروں

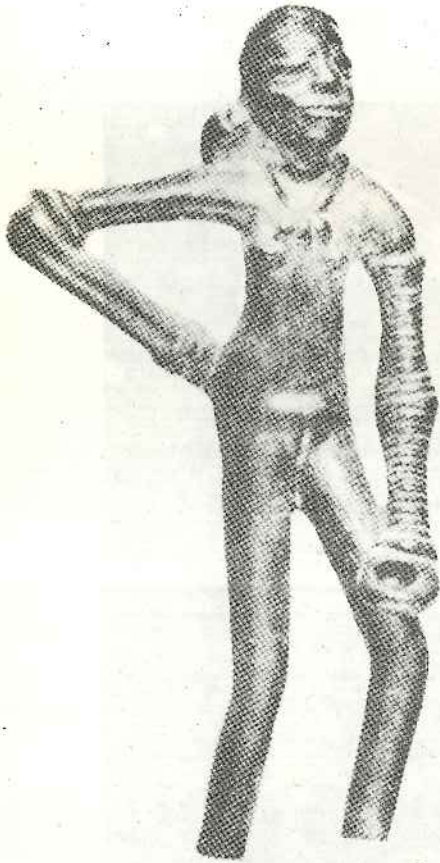
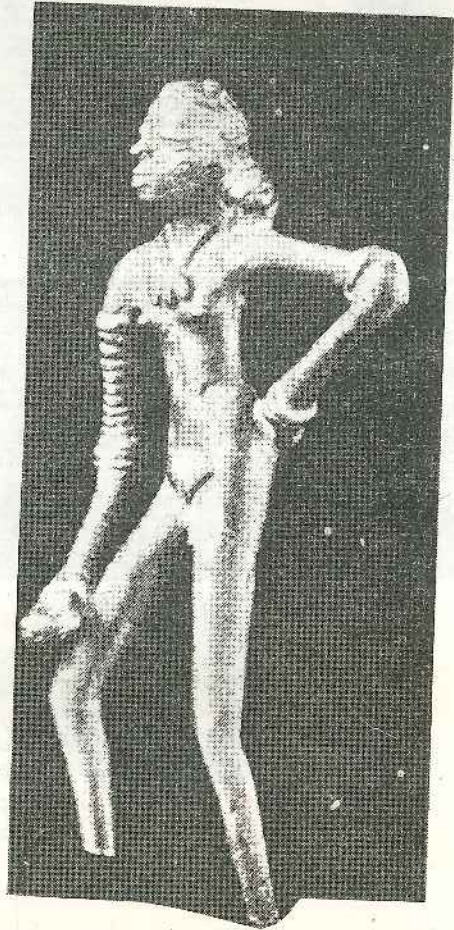
کی تصویریں اور حروف گہرے کھُدے ہیں۔ ہر مُہر کے

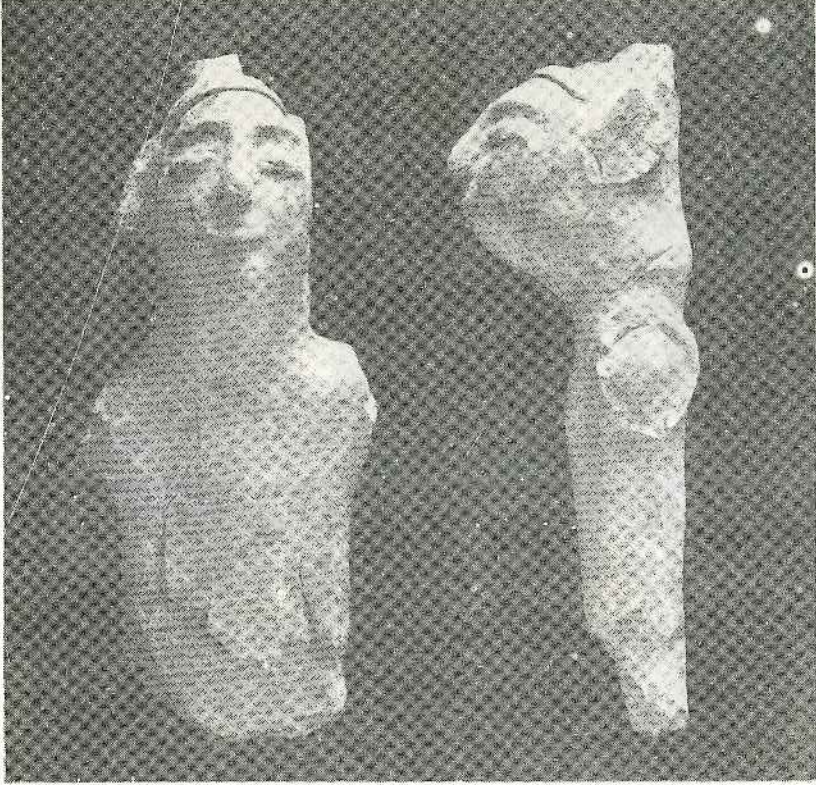
سامنے اُس کا گیلی مٹی پر ثبت شدہ اُبھرا ہوا نقش ہے

تصویر نمبر ۱۰۵ ب۔ وادیٔ سندھ کی کچھ اور مُہریں اور اُن کے نقوش۔

تصویر نمبر ۱۰٦۔ وادیٔ سندھ کی ایک نمائندہ مُہر

تصویر نمبر ۱۰۶-۱ - وادیٔ سندھ کی چند انتہائی اہم مہروں کی ڈرائنگ

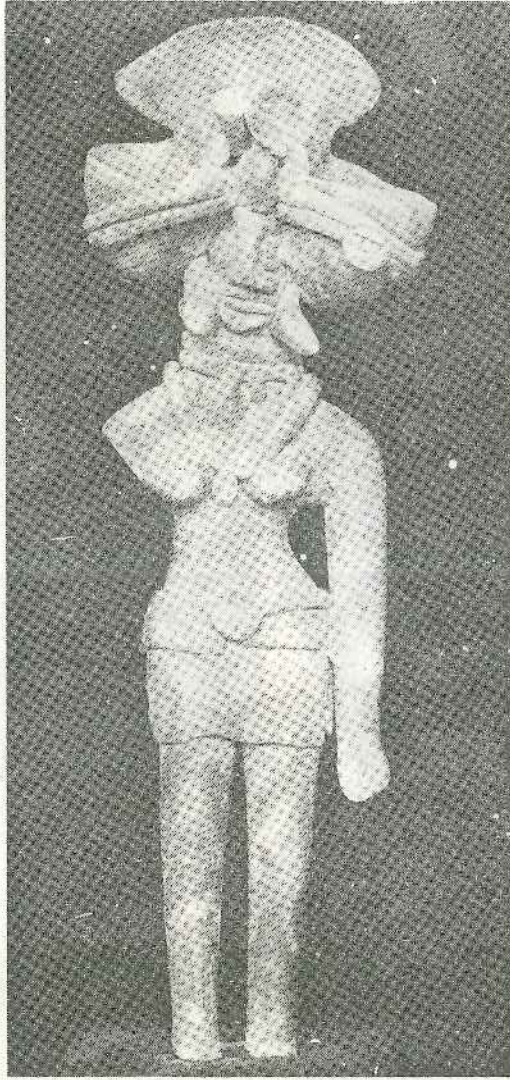
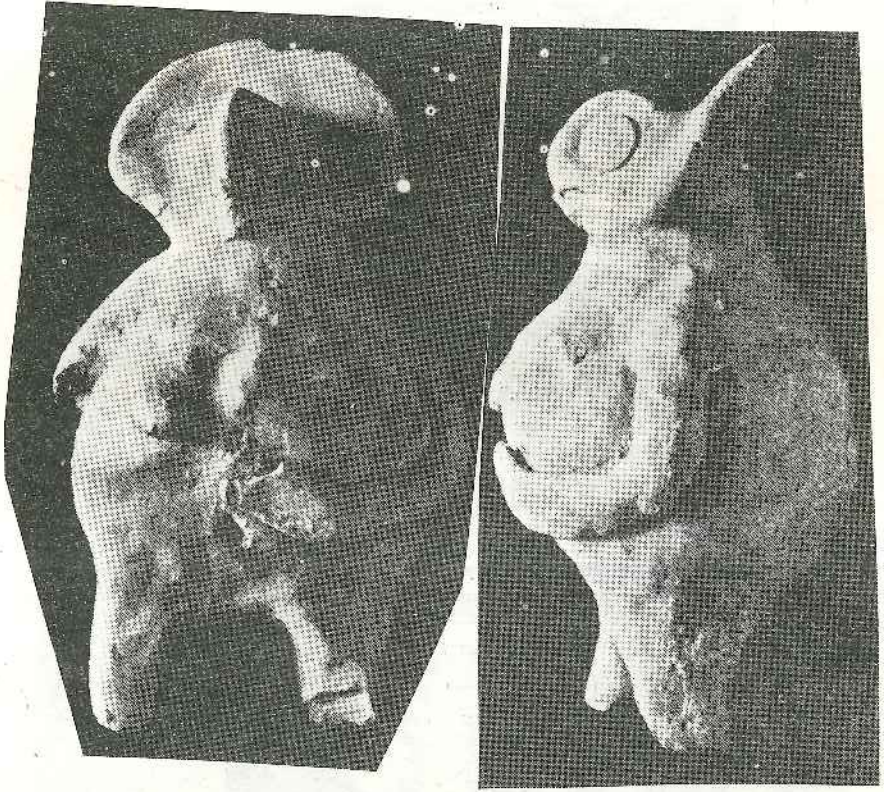
ان کا تذکرہ "مہریں" کے زیرِ عنوان ملے گا۔

تصویر نمبر ۱۰۷۔ موہنجو دڑو سے ملنے والا صابن پتھر کا مجسمہ ـــــ پروہت بادشاہ۔ سائز پورا۔ اصل مجسمہ نیشنل میوزیم آف پاکستان کراچی میں محفوظ ہے۔

تصویر نمبر ۱۰۸۔ پروہت بادشاہ۔ فرنٹ پوز

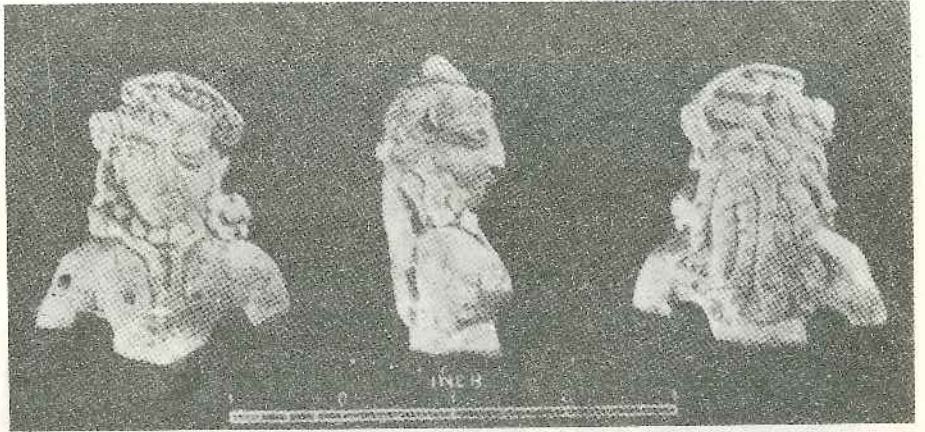
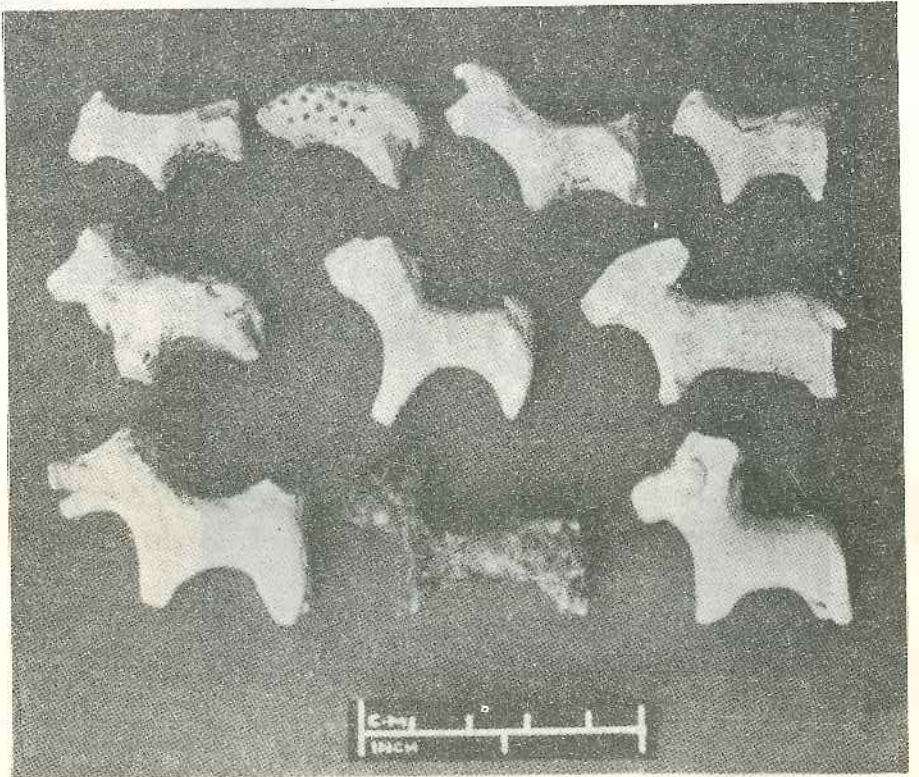
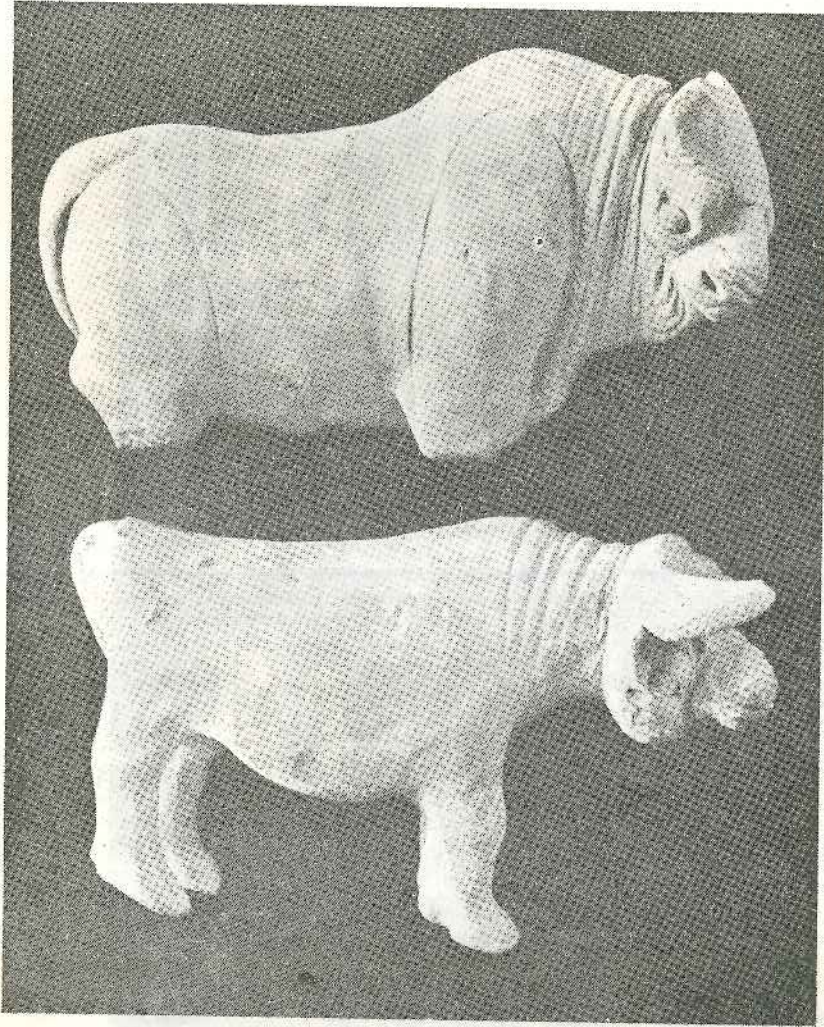
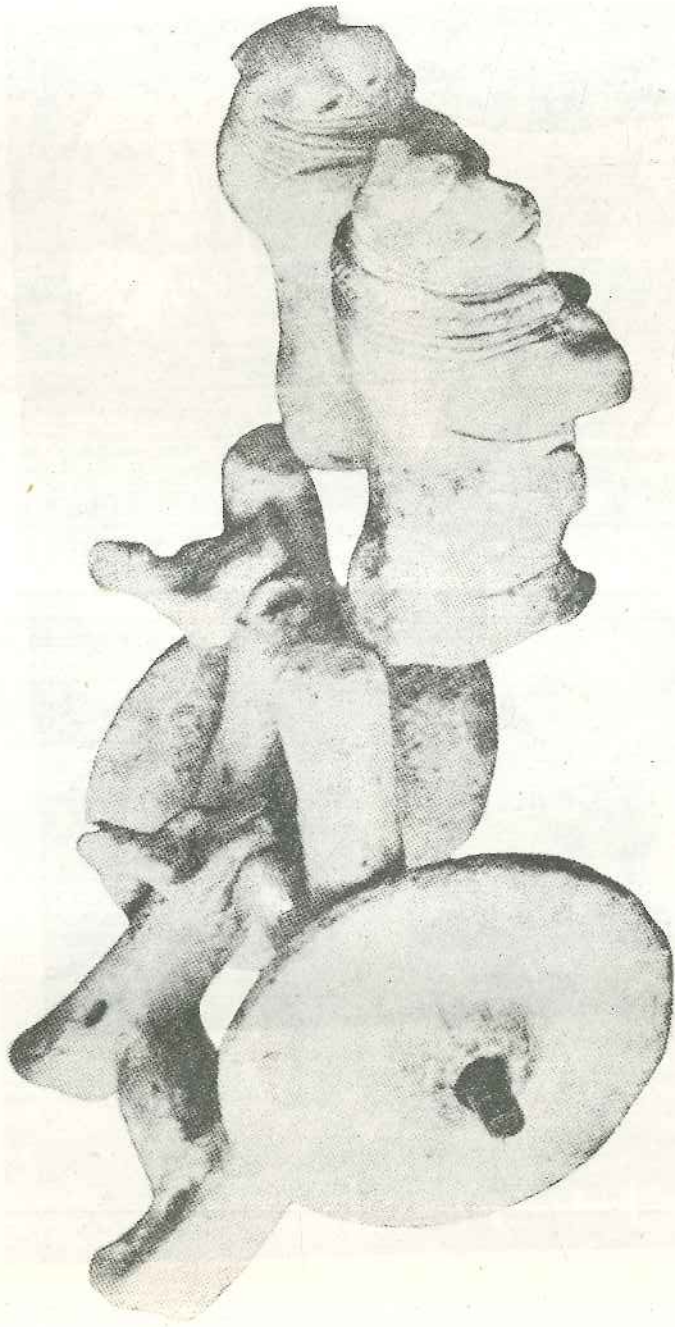
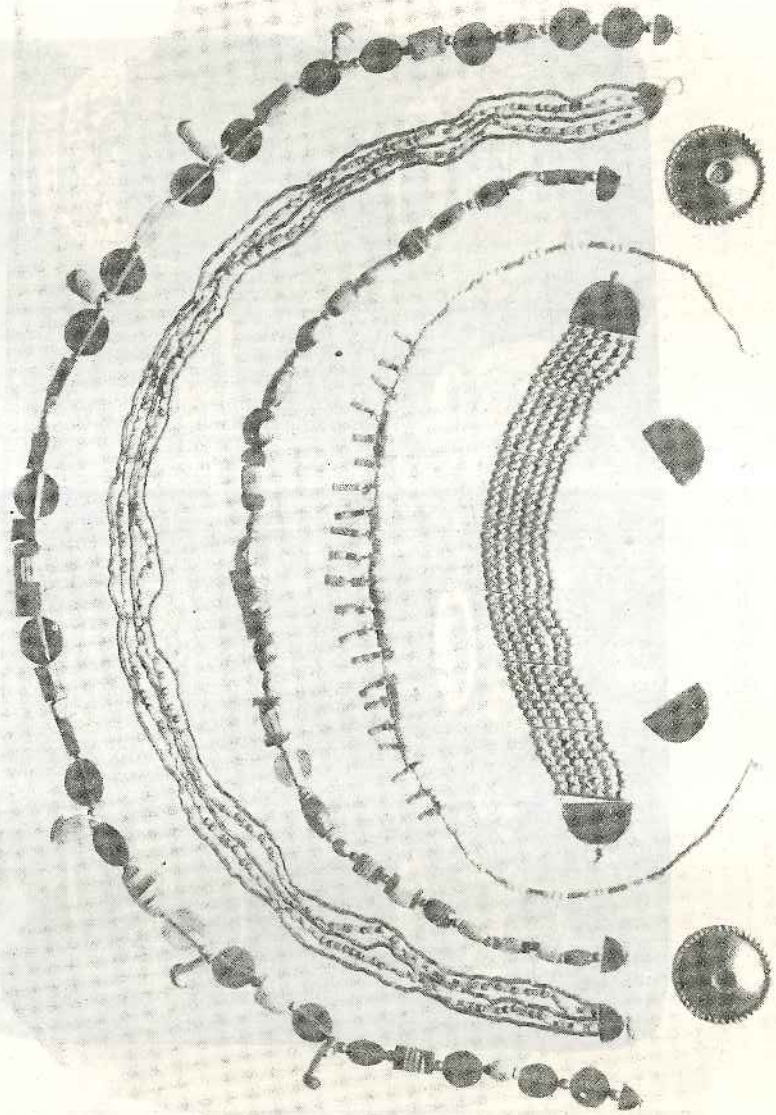
تصویر نمبر ۱۰۹۔ موہنجودڑو سے ملنے والا جمنے کے پتھر کے مجسمے کا سر جو سات انچ اونچا ہے

تصویر نمبر ۱۱۰۔ موہنجودڑو سے ملنے والا سنگِ جراحت کا مجسمہ

تصویر نمبر ۱۱۱۔ موہنجو دڑو کی رقاصہ۔ کانسی کا مجسمہ۔ پاؤں اور ٹخنے غائب۔ موجودہ حالت میں اونچائی ۴$\frac{1}{4}$ انچ۔ تصویر کا سائز $\frac{1}{2}$ فرنٹ پوز

تصویر نمبر ۱۱۲۔ موہنجو دڑو کی رقاصہ۔ سائڈ پوز۔ سائز $\frac{1}{2}$

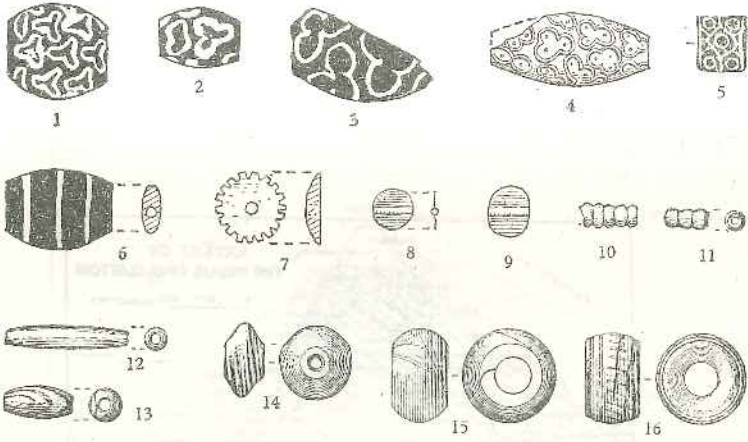
(اصل نیشنل میوزیم آف انڈیا دہلی میں ہے)

تصویر نمبر ۱۱۳۔ موہنجودڑو سے ملنے والی مٹی کی بنی مرد کی مورتی۔

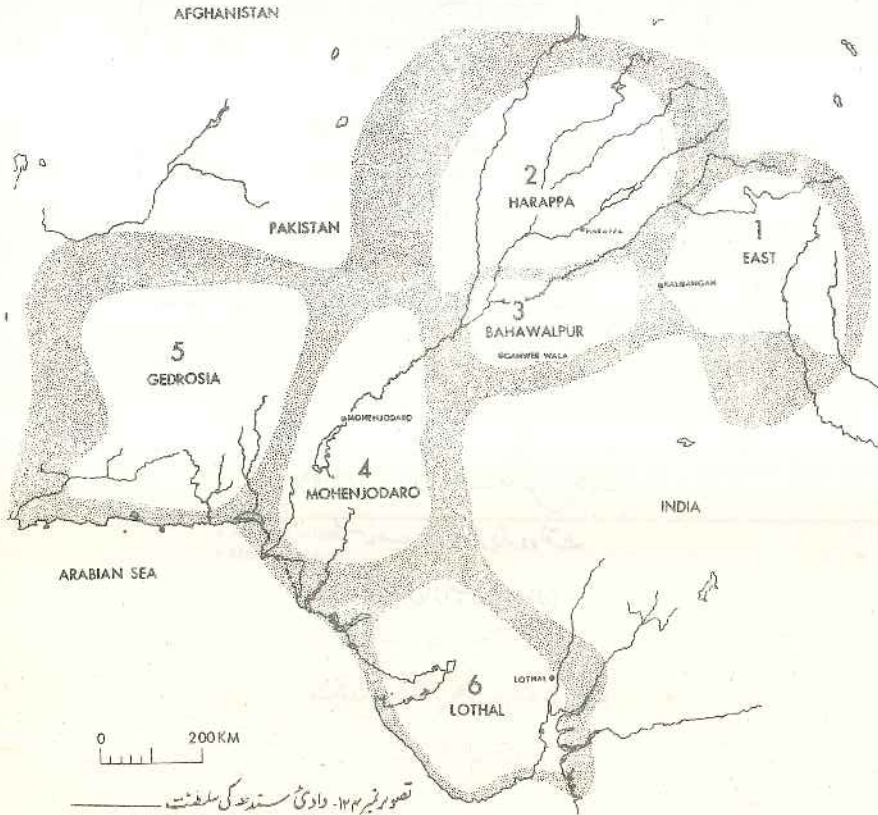
اس کی شکل کُلّی ثقافت کی زنانہ سفالی مورتیوں سے

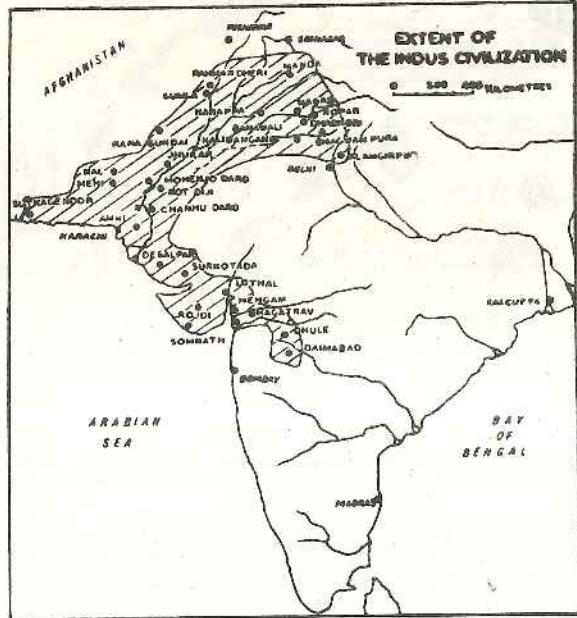
ملتی جلتی ہے۔ مثلاً ناک اور آنکھوں کا اسلوب

تصویر نمبر ۴-۱۱۔ موہنجوداڑو سے ملنے والی مٹی کی زنانہ مورتی۔ اس کے سر پر تاج سا ہے اور اس نے ایک مختصر دھوتی پہن رکھی ہے۔ شاید دیوی ماں! سر کا پہناوا بطور چراغ استعمال ہوتا ہوگا۔ ایسی مورتیوں کی وادیٔ سندھ کی تہذیب میں کثرت تھی۔

تصویر نمبر ۱۱۵ - موہنجو دڑو سے ملی مٹی کی ایک زنانہ مضحکہ خیز مورتی

تصویر نمبر ۱۱۶ موہنجودڑو۔ مٹی کی زنانہ مورتی۔ دیوی ماں جو زیورات
سے لدی پھندی ہے۔

تصویر نمبر ۱۱۷۔ سرائے کھولا سے ملنے والی مٹی کی ایک مورتی۔۔۔ دیوی ماں۔ اس کے نقوش گُتی مورتیوں جیسے ہی ہیں۔

تصویر نمبر ۱۱۸۔ مٹی کی بنی جانوروں کی مورتیاں

تصویر نمبر ۱۱۹۔ موہنجوڈرو سے ملے مٹی کے مجسّمے۔ اوپر بیل۔ نیچے بھینس

تصویر نمبر ۱۲۰۔ مٹی کی بیل گاڑی (گڈ) ۔ کھلونا۔

تصویر نمبر ۱۲۱۔ ہڑپہ سے ملنے والے مٹی کے چند برتن

تصویر نمبر ۱۲۲، موہنجو ڈرو سے ملنے والے سونے اور صابن پتھر

کے زیورات

تصویر نمبر ۱۲۳۔ ہڑپہ اور موہنجوداڑو سے ملنے والے منکے (سائز ½ منقول از وہلر) منکا سازوں کی الگ ایک ذات تھی۔ جنہیں منکیرے کہتے تھے۔

تصویر نمبر ۱۲۴۔ وادیٔ سندھ کی سلطنت ——————

گریگوری ایل پوسیل کا تجویز کردہ نقشہ

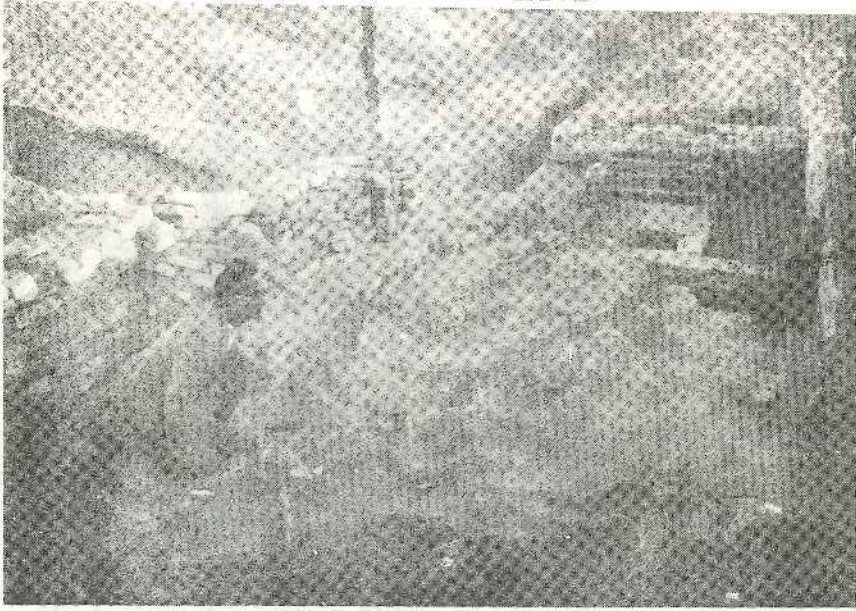
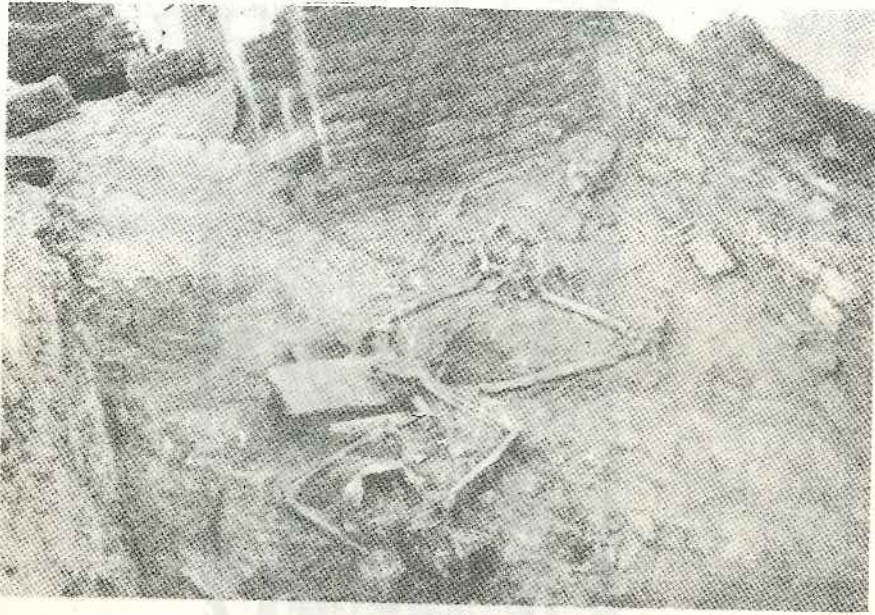
(منقول از گریگوری ایل پوسیل)

▪ Modern towns

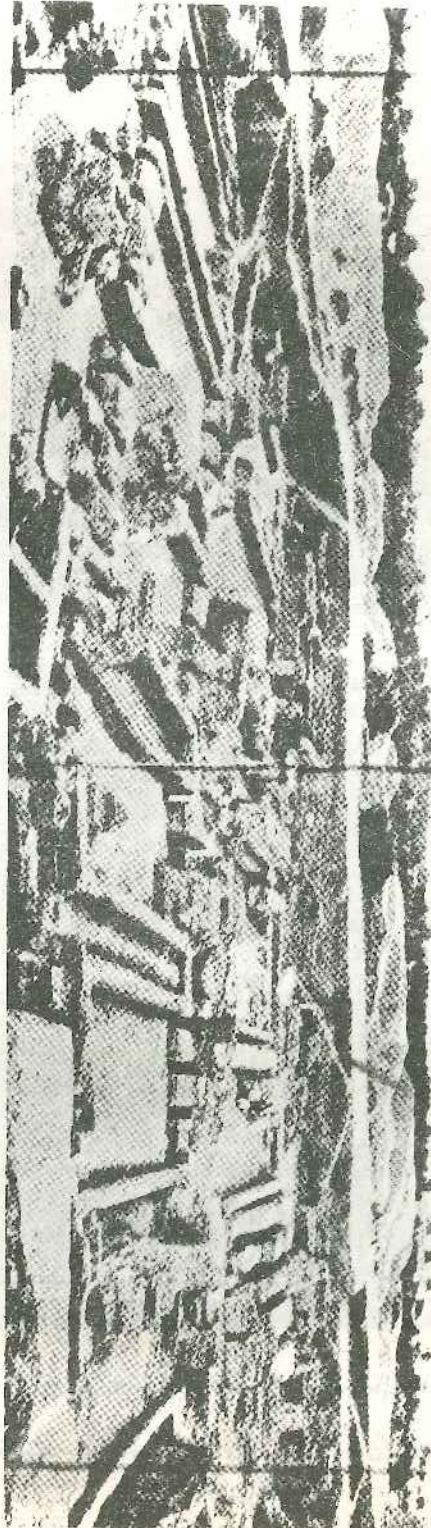
تصویر نمبر ۱۲۵- وادیٔ سندھ کی سلطنت۔ بھارتی ماہر اثریات

ایس اے سائی کا تجویز کردہ نقشہ

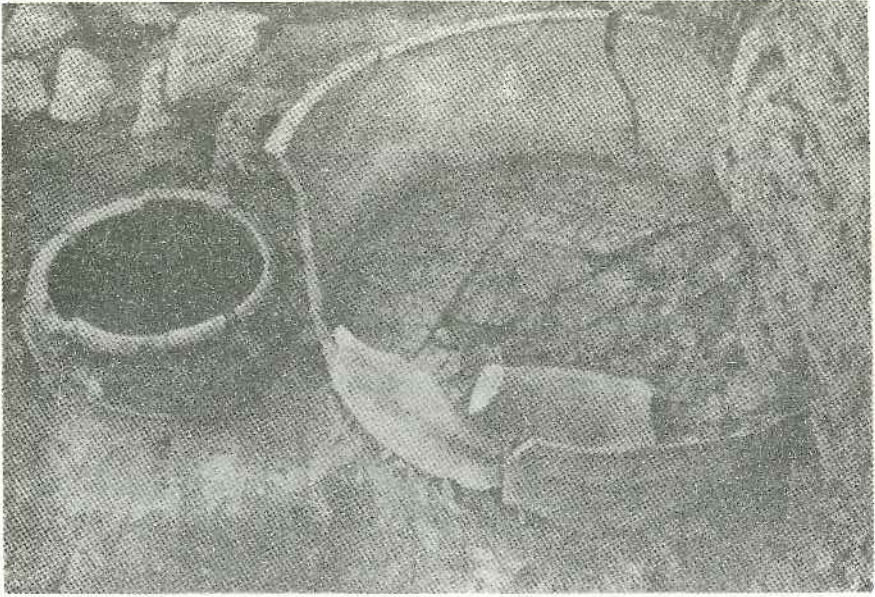
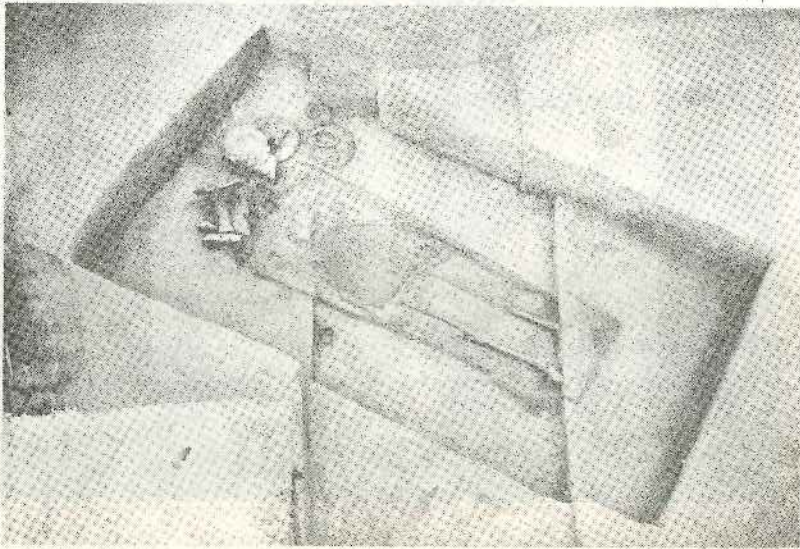
(منقول از ایس اے سائی)

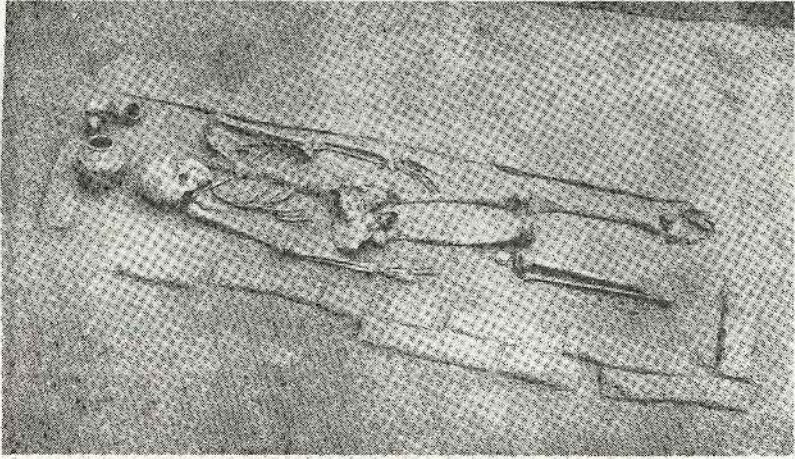
تصویر نمبر ۱۲۶- وادیٔ سندھ کی سلطنت - بھارتی ماہرین
جگت پتی جوشی اور مدھو بالا کا تجویز کردہ نقشہ
(منقول از جوشی و مدھو بالا)

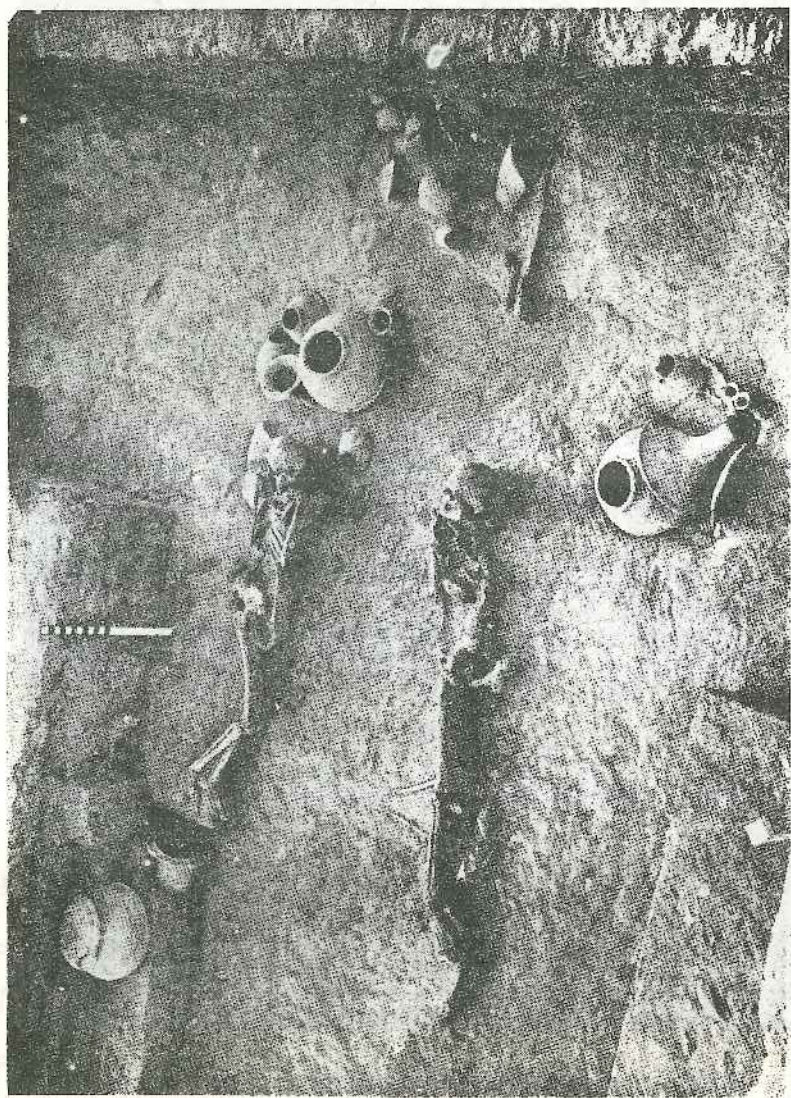
تصویر نمبر ۱۲۷۔ موہنجودڑو۔ آخری قتلِ عام

تصویر نمبر ۱۲۸- موہنجوڈرو۔ آخری قتل عام کی جگہ کا موجودہ سطح زمین سے موازنہ

تصویر نمبر ۱۲۹- موہنجوڈرو۔ پانچ انسانوں کی لاشوں کے ڈھانچے جو ایک گلی کے موڑ پر کونے میں سے ملے۔ یہ ڈھانچے موہنجوڈرو شہر کے سب سے آخری زمانے سے تعلق رکھتے ہے۔ یقیناً یہ آخری حملے کے مقتول تھے۔ شاید ایک خاندان کے افراد ـــــ جو یہاں کونے میں چھپے کھڑے تھے۔ ان میں تین مرد، ایک عورت اور ایک بچہ ہے۔ (فوٹو از ڈاکٹر جارج ایف ڈیلز)

تصویر نمبر ۱۳۰۔ ہڑپہ کا عظیم اناج گھر۔ فضائی منظر۔

تصویر نمبر ۱۳۱۔ موہنجوداڑو کا اناج گھر۔۔ بیل گاڑیوں سے اناج
اتارنے کا چبوترہ سامنے نیچے نظر آرہا ہے۔ جہاں
نچلا آدمی کھڑا ہے۔ سب سے اوپر کا شخص جس
جگہ بیٹھا ہے وہ روشندان ہے۔ دیواروں میں جو
سوراخ نظر آرہے ہیں۔ یہاں شہتیر پھنسا کر چھان
بنائی گئی ہوگی۔

تصویر نمبر ۱۳۲۔ موہنجو دڑو کا بڑا اشنان گھر یا غسل خانہ۔

مرکز میں تالاب نظر آرہا ہے۔

تصویر نمبر ۱۴۳۔ کوٹ ڈی جی سے ملنے والا ٹب اور دوسرے برتن اپنی اصل جگہ پر نظر آ رہے ہیں۔ یہ وادی سندھ کی تہذیب کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔

تصویر نمبر ۱۴۴۔ ہڑپہ مدفن ر۔ ۳۷ میں لکڑی کے تابوت میں

مدفون لاش۔

تصویر نمبر ۱۳۵۔ ہڑپہ مدفن ر۔ ۳۷ میں اینٹوں سے تعمیر شدہ قبر

تصویر نمبر ۵۳۱۔ ہڑپہ مدفن ر۔۳۷ میں باقاعدہ تدفین

تصویر نمبر ۱۳۶- ہڑپہ سے ملنے والی مٹی کی مورتیاں

نواں باب

قبل تاریخی سماج کا ثقافتی ورثہ

اگرچہ پاکستان کی سرزمین پر بار بار سیاسی، سماجی اور ثقافتی انقلابات برپا ہوئے ہیں لیکن خاص طرح کی مزاحمت اس خطے کے لوگوں میں رہی ہے جس نے حجری دور کی اور کانسی کے دور کی ثقافت کی بعض شکلوں کو اب تک زندہ رکھا ہے۔ اس ثقافتی تسلسل کی سب سے بڑی وجہ تو یہ ہے کہ نسلیاتی طور پر یہاں کے لوگ اُسی قدیم انسانی ذخیرے کا تسلسل ہیں جو حجری دور میں یہاں موجود تھا اور جس میں خارجی ملاوٹیں ثانوی طور پہ ہوتی رہی ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ غلام دار اور جاگیردار سماج بنیادی طور پر زرعی معیشت کی مختلف شکلوں پر استوار تھے۔ لہذا اُن کے اندر پرانی ثقافت کی کچھ چیزوں کا بچ رہنا ممکن تھا۔ لیکن سب سے دلچسپ وہ ثقافتی ورثہ ہے جو حجری دور سے تعلق رکھتا ہے۔ جب سماج طبقات میں تقسیم نہ ہوا تھا۔ اُس کا آج تک زندہ رہنا دلچسپ بھی ہے اور توجہ طلب بھی۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اس قدیم ترین ورثے کی بہت سی چیزوں کو حکمران طبقات نے نہیں بلکہ عوام نے زندہ رکھا ہے۔ جو عہد بہ عہد بدلتے حکمرانوں سے الگ تھلگ ہمیشہ اپنا ایک تشخص رکھتے رہے ہیں۔ لیکن کچھ چیزیں ایسی ہیں جو حکمران طبقہ میں بھی اسی طرح زندہ ہیں جس طرح عوام میں۔ یہاں ہم اس ثقافتی ورثے کا مختصر سا جائزہ لیتے ہیں۔

حجری دور میں لوگ گروہوں میں منقسم تھے۔ گروہوں کو خود حفاظتی کی ضرورت نے جنم دیا تھا۔ ایک گروہ کے لوگ آپس میں تو پیار محبت سے رہتے تھے لیکن کسی دوسرے گروہ کا کوئی بھولا بھٹکا فرد اگر آنکلتا تو اُسے مار ڈالنا عام سی بات تھی۔ یہ جرم نہ تھا بلکہ شاید فرض تھا۔ شادیاں اپنے گروہ سے باہر ہوتی تھیں۔ گروہ کی پہچان ٹوٹم سے ہوتی تھی جو درخت یا جانور کی شکل میں ہوتا تھا۔ کوئی درخت یا جانور جب کسی گروہ کا ٹوٹم بن جاتا تھا تو اُسے تلف کرنا یا کھانا اُن پر حرام ہو جاتا تھا۔ آج بھی پاکستان میں بہت سے علاقوں میں لوگ بعض ایسی چیزیں نہیں کھاتے جو ویسے اسلامی شریعت کی رُو سے حلال اور خوردنی ہیں مثلاً ایک خاص قسم کی مچھلی (رتّی)،

جسے پنجاب میں ایک مخصوص گروہ نہیں کھاتا۔ اسی طرح دیہاتی بچوں میں کچھ شرارتیں چلی آ رہی ہیں جو دوسرے بچوں کو چھیڑنے اور زچ کرنے سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً پنجاب میں پٹھان ذات کے بچوں کو چھیڑنے کے لئے کہتے ہیں کہ "ڈیلے کھالو" یا ترکھان کو کہتے ہیں کہ "بینگن کھالو" اور اس سے وہ بچے چڑتے ہیں۔ اسی طرح سے شاید ہی کوئی قوم قبیلہ یا ذات پات ہوگی جس کی کوئی نہ کوئی چھیڑ بنی ہوئی نہ ہو (ہر چند یہ بچوں کی حد تک ہے مگر ہے) اس میں ٹوٹم اور ٹیبو کی بازگشت صاف دیکھی جا سکتی ہے۔ دوسری کوئی وجہ چڑنے اور چڑانے کی نہیں ہے ان چیزوں کی تعداد بہت زیادہ ہے اور تقریباً تمام کا تعلق کھانے پینے کی چیزوں سے۔ ٹوٹم کا تعلق بھی کھانے پینے کی چیزوں سے تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حجری دور کے انسانوں میں جو گروہ بندی ہوئی اُس کی بنیاد اور اس کا دارومدار خوراک پر تھا۔ پھل اور گوشت قابلِ ذخیرہ چیزیں نہ تھیں۔ لہٰذا ایک وقت میں اگر ایک شخص زیادہ پھل توڑ لایا تو اُس نے دوسرے لوگوں میں بانٹ دیئے تاکہ آئندہ کبھی ضرورت پڑے تو دوسرا اُسے کھانے کو کچھ دے سکے۔ اس طرح سے جب ایک گروہ کوئی فالتو خوراک جمع کر لیتا ہوگا تو دوسرے گروہ کو دے دیتا ہوگا اور بدلے میں کھانے کی کوئی دوسری چیز لے لیتا ہوگا۔ غرض یہ کھانے پینے کی چیزیں گروہوں کی پہچان بھی بنیں اور ٹوٹم بھی۔ بعد میں جب زرعی معیشت کا رواج ہوا تو یہ قدیم آوارہ گرد جتھے متعین جگہوں پر آباد ہونے لگے اور مختلف قبائل آپس میں ضم ہونے لگے۔ تب ان کے ٹوٹم بھی آپس میں ضم ہوئے اور ٹوٹمی شکلیں بھی مختلف جانوروں کے اعضاء کو ملا کر ایک اساطیری شکل بنائی گئی اور وہ مشترکہ ٹوٹم بنا۔ مگر سارے انضمام کے باوجود ان کی ثقافتوں میں کچھ فرق باقی رہ گیا جو آج تک پاکستان بھر میں دیکھنے میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر صرف ایک چیز 'بولی' کو لیں۔ ایک چھوٹے سے علاقے کا خوردبینی جائزہ لیں تو متعدد بولیاں سننے میں آ جائیں گی۔ مثلاً میانوالی پنجاب کا سب سے کم آبادی کا ضلع ہے مگر اس میں بھی آپ کو ایک درجن سے زیادہ متفرق بولیاں سننے کو ملیں گی۔ جن میں باہمی فرق نمایاں ہے۔ کالاباغ اور ماڑی انڈس کی بولی، داؤد خیل، پائی خیل اور ارد گرد کے دیہات سے مختلف ہے اور پھر آگے میانوالی شہر کی بولی ان دونوں سے الگ ہے۔ پھر کندیاں میں مزید فرق ہے۔ کلورکوٹ میں یہ فرق بڑھ جاتا ہے۔ واں بھچراں کی بولی اپنی ہے۔ اُدھر اُترا اور سوانس کے گاؤں کی بولیاں بالکل ہی الگ لہجہ رکھتی ہیں۔ موسیٰ خیل اور وڑچھا میں لہجہ اور طرح کا ہے۔ غرض ایک چھوٹے سے علاقے میں مختصر سے لوگوں میں درجن بھر سے زیادہ بولیاں اور لہجے ہیں۔ اگرچہ یہ سب لہندی بولی ہے مگر اس کے اندر فرق ہے۔ یہ فرق قبائلی بنیادوں پر نہیں بلکہ علاقائی بنیادوں پر ہے۔ ایک ہی قبیلہ ایک علاقے

بیں ایک بولی بولتا ہے دوسرے میں دوسری۔ مثلاً کالاباغ کے اعوانوں کی بولی کُندیاں کے اعوانوں سے مختلف ہے اور کالاباغ کے اردگرد کے نیازیوں کی بولی کندیاں کے نیازیوں سے مختلف ہے جب کہ ایک گاؤں کے سب قبائل کی بولی ایک ہی ہے۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ اس تفریق کی جڑیں قبائلی تفریق بلکہ اس سے بھی پہلے حجری دور میں ہیں۔ حجری دور کے لوگوں کے گروہ آپس میں ضم ہوئے اور بولیاں بھی۔ لیکن تنوع مختلف مقامی اسباب کے تحت برقرار رہا۔ ایک علاقے میں کسی گروہ کی بولی اور لہجہ چل گیا۔ دوسرے علاقے میں دوسرے گروہ کا۔ بعد میں ہر علاقے نے متفرق خارجی اثرات قبول کئے اور یوں یہ فرق برقرار رہا۔ یہ لسانی افتراق اور تنوع پورے ملک میں ہے۔ البتہ جو علاقہ صنعتی ترقی اور صنعتی ثقافت کی یلغار سے جتنا محفوظ (اور جتنا پسماندہ) ہوگا اُس میں بولیوں کا تنوع اتنا زیادہ ہے۔ ملتان میں حسین آگاہی بازار کے دونوں طرف کے قدیمی دکانداروں کی بولیاں ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ محلہ قدیر آباد کی بولی دائرہ بستی سے الگ ہے۔ ان بولیوں میں جو باریک فرق ہے وہ اتنا باریک نہیں کہ اُس کو سمجھنے کے لئے سرائیکی زبان کے ماہر کی ضرورت ہو۔ کالاباغ سے ملتان تک لہندا لہجے سے ملتانی لہجے تک مسلسل ایک ترتیب وار رجحان ایسا نظر آتا ہے کہ جوں جوں شمال سے جنوب کی طرف جائیں لہجہ اُفقی ہوتا جائے گا اور جوں جوں جنوب سے شمال کی طرف جائیں گے کھڑا لہجہ بنتا چلا جائے گا۔

حجری سماج میں پہلی تقسیمِ محنت مرد اور عورت کے درمیان ہوئی تھی۔ عورت ٹوکری بناتی تھی ٹوکری کی مدد سے مٹی کے برتن ہاتھ سے بناتی تھی پھر زراعت بھی عورت نے شروع کی۔ اس کے برعکس مرد گلّے پالتا تھا اور فطرت میں سے خوراک چُن کر لاتا تھا۔ ایسے سماج میں عورت کا مقام مرد سے بلند تھا۔ عورت کی سماج میں برتری کا یہ سارا زمانہ اشتراکیت سے عبارت ہے۔ جب مرد نے گلّے باقی سے اپنی نجی ملکیّت بنائی تو مرد کی بالادستی کے اسباب پیدا ہونے شروع ہوئے پھر وہ زراعت میں داخل ہوا۔ نجی ملکیّت کو مزید فروغ ہوا اور اس کے ساتھ ہی سماج میں اونچ نیچ پیدا ہونے لگی۔ اس سلسلے کی انتہا (ایک انتہائی طویل عرصہ کے بعد) غلام داری کی شکل میں ظاہر ہوئی اور غلام دار شہری ریاستوں کو پہلی بار وادیٔ سندھ کی سلطنت میں یکجا کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے حکمران خاندان گلّہ بان تھے، ان کا ٹوٹم بھینس تھا اور یہ مردانہ غلبے کی سلطنت تھی۔

حجری دَور میں زرخیزی کی رسموں کا تعلق عورت اور زمین کی زرخیزی سے تھا۔ عورت کچھ ایسی رسومات ادا کرتی تھی۔ جس کے نتیجے میں سمجھا جاتا تھا کہ زمین اچھی فصل دے گی۔ عورت کی ماہواری اور چاند کی ماہانہ گردش میں مماثلت تھی (عورت کی ماہواری کا وقفہ چاند کے مہینے کے برابر تھا) اس لئے مادری سماج میں (جب ماں سماج کی سربراہ تھی)

قمری کیلنڈر استعمال ہوتا تھا چاہے اس کیلنڈر کا تصوّر کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو اور جب عورت ماہواری کے دنوں میں ہوتی تو وہ مرد کے لئے ٹیبو (حرام) تھی اور اس کو چھونا گناہ تھا اور یہ قمری کیلنڈر کسی نہ کسی شکل میں (اور چندا ماموں ؛ چاند اور ماں کا تعلق) آج تک زندہ ہے۔ ماہواری میں عورت کو چھونا اب بھی حرام ہے۔

حجری دور کا ایک اور بڑا ثقافتی ورثہ جو شاید سب سے زیادہ طاقتور سماجی عنصر ہے وہ ذات پات ہے۔ برصغیر پاک و ہند کے علاوہ دنیا میں اور کہیں اس طرح کی ذات پات نہیں ہے۔ عام طور پر ذات پات کا تعلق نسل اور شجرۂ نسب سے سمجھا جاتا ہے اور ہر اونچی ذات کے لوگ اپنا تعلق پانچ چھ سو سال قبل مسیح سے لے کر پانچ چھ سو سال بعد از مسیح کے زمانے کی کسی تاریخی شخصیت سے جوڑ دیتے ہیں۔ پاکستان کے اکثر لوگوں کا شجرۂ نسب رسولِ پاک یا اُس دَور کی عرب اشرافیہ یا ترک، ایرانی اور افغان اشرافیہ سے جا ملتا ہے۔ راجپوتوں کا شجرۂ نسب سورج دیوتا یا چاند دیوتا سے جا ملتا ہے (سورج بنسی، چندر بنسی) جاٹ سَتی (سَتھیئن) ہیں اور ڈوگر راجپوت ہیں، گجر سفید ہُن ہیں۔ الغرض کوئی معزز ذات ایسی نہیں جس کا تعلق اس سرزمین سے ہو۔ رہا نیچی ذاتوں کا سوال تو اُن کے بارے میں اس قدر نفرت، حقارت اور کراہت کے جذبات پائے جاتے ہیں کہ ان کے مآخذ ڈھونڈنے اور ہزاروں سالوں کو کھنگالنے کی زحمت ایک زحمتِ بے جا سمجھی جاتی ہے۔ دراصل اُنہیں انسانی درجہ دینے کو بھی یہ لوگ تیار نہیں ہیں۔ اس کُرید میں پڑنے کا ایک نقصان یہ بھی ہے کہ اوپر جا کر یہ ساری ذاتیں ایک ہی ماخذ میں مل جاتی ہیں۔ مذہبی لوگ حضرت آدم علیہ السلام تک جا پہنچیں گے اور سیکولر لوگ ہوموسیپئن تک۔ مگر نیچی ذات کے لوگوں کی ہمیشہ یہ آرزومندانہ کوشش رہی ہے کہ اس ذات پات کے بندھن کو تباہ و برباد کر کے سماجی مساوات قائم کی جائے۔ مگر ذات پات جس کی جڑیں قبل از تاریخ حجری دَور میں ہیں آسانی سے ختم ہونے والی چیز نہیں۔

پرانے مؤرخین عام طور پر ذات پات کے آغاز کو آریاؤں کی آمد کے ساتھ جوڑتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ذات پات تو پرانی چیز ہے۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب میں ذات پات تھی لیکن آریاؤں کے زمانے میں اس کا احیاء ہوا، اسے نئی ترتیب دی گئی اور اس کی قانونی حیثیت تسلیم ہوئی۔ مثلاً رومیلا تھاپر کہتی ہیں :

"یہ بھی اسی مرحلے پر ہوا کہ قانونی عمل درآمد میں ذات پات کا خیال رکھا جانے لگا۔ اونچی ذاتوں کو ہلکی سزائیں دی جاتی تھیں۔"[1]

ڈی ڈی کوسامبی نے جلی حروف میں یہ جملہ لکھا ہے کہ:[2]

"THE ENTIRE COURSE OF INDIAN HISTORY SHOWS TRIBAL ELEMENTS BEING FUSED IN A GENERAL SOCIETY".

وہ کہتا ہے:

"ہندوستانی تاریخ کا سارا سفر قبائلی عناصر کو عام معاشرے میں ضم ہوتے ہوئے دکھاتا ہے۔ یہ مظہر جس کی بنیاد پر ہندوستان کی سب سے نمایاں سماجی خصوصیت یعنی ذات استوار ہے، قدیم ہندوستانی تاریخ کی بھی عظیم بنیادی حقیقت ہے۔ وہ مختلف طریقے جن کے ذریعے قبائلی عناصر نے ایک سماج کی شکل اختیار کی یا پہلے سے موجود سماج میں جذب ہوئے کسی بھی حقیقی مؤرخ کے لیے بنیادی نسلی مواد ہیں۔"[۳۵]

کوسامبی یہ بھی کہتا ہے کہ یہ قبائلی عناصر بڑے سماج میں مدغم ہوتے ہوئے ایک ذات بن جاتے ہیں لیکن میں نہیں سمجھتا یہ واحد ماخذ ذات پات کا ہے۔ اس کے اور بھی ماخذ ہیں۔ میرے خیال میں ذات پات کا اصل ماخذ قدیم اشتراکی سماج میں ہے جب پہلی بار تقسیم محنت شروع ہوئی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وسطی حجری دور کی بستیوں میں ظروف سازوں کے علیحدہ گھر ہیں۔ پھر ترکھانوں کے علیحدہ مزار ہیں۔ بلکہ روہڑی میں قدیم حجری دور کی ایک حجری اوزاروں کی ورکشاپ ملی ہے۔ یہ وہ سارے جینز ہیں جنہوں نے نشو ونما پا کر ذات پات کی شکل اختیار کرنی تھی۔ وسطی حجری دور ہی کے آغاز میں جب ٹوکری سازی شروع ہوئی تو یہ تقسیم محنت صرف صنفی تھی۔ یعنی عورتیں ٹوکری بناتی تھیں، مرد جانور چراتے تھے اور پھل توڑ کر لاتے تھے۔ پھر جب ٹوکری کی مدد سے مٹی کے برتن بننے لگے تو یہ عبوری مرحلہ تھا جب سادہ تقسیم محنت عورت کی برتری کی شکل اختیار کرنے لگی تھی۔ مگر تیز چاک بنانے سے پہلے ترکھان کا ہونا ضروری تھا جو اس چاک کو بناتے۔ لکڑی کا کام بھی مرد کا تھا۔ لہٰذا سماج میں مرد کی برتری کا بیج پڑ گیا۔ ترکھان کے پیشے کا ظہور اور کمہار کے پیشے کا ظہور زراعت کے لیے مددگار ثابت ہوا اور اس کا یہ بھی اثر ہوا کہ زراعت جو عورت نے شروع کی تھی، اُس پر مرد غالب آ گیا۔ پیشوں میں سب سے پہلے کمہار کا پیشہ سماج میں معزز ترین تھا۔ باقی تمام لوگ اس کی عزت کرتے اور اس کی افادیت اور لہٰذا عظمت سب سے بڑھ کر تھی۔ جب زراعت کا آغاز ہوا تو ترکھان کا رُتبہ سب سے بلند ہوا۔ یہ ترکھان کون تھا۔ وہی دستکار جو پہلے کمہار تھا (ویسے آج بھی پاکستان میں ترکھان اور کمہار کا کام باہمی طور پر قابل تبدیل ہے۔ مثلاً راج کے کام میں۔ جسے کمہار بھی کرتا ہے اور ترکھان بھی) جب زراعت کا غلبہ ہوا تو کاشت کار کی

عظمت تسلیم ہوئی مگر جب زائد پیداوار ہونے لگی تو اُس کے استحصال کا سلسلہ بھی شروع ہوگیا اور اس مرحلے پر پروہت اور سردار آگئے اور سماج کی سرداری پروہتوں کے ہاتھوں میں چلی گئی۔

لہٰذا اشتراکی دَور کے (وسطی حجری دور کے) پیشوں نے بھی ذات پات کی بنیاد فراہم کی۔ یہ ذاتوں کا پہلا ماخذ ہے۔ دوسرا ماخذ یہ ہے کہ متفرق انسانی گروہ جب ایک بستی میں آکر بس گئے تو اپنے اپنے ٹوٹم سے پہچانے جانے لگے۔ یہ ٹوٹم بعد میں ان کی ذات بن گئے۔ ذاتوں کا ایک اور ماخذ یہ ہے کہ بعض گروہوں کے بزرگوں کا نام اُن کی ذات بن گیا۔ ذاتیں چونکہ ارضِ پاکستان میں طبقات کا متبادل تھیں، اس لئے جب سماج اونچ نیچ میں تقسیم ہونا شروع ہوا تو سماجی پیدائش کا عمل بھی شروع ہوا یعنی طبقات کے ظہور کا۔ پاکستان کے اشتراکی سماج کا اختتام پاکستان کے وسطی حجری دور کے اخیر میں ہے اور طبقات کی پیدائش کا عمل آخری حجری دَور میں تیز ترین ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہوا کہ سماج اشتراکی مرحلے سے یکلخت یا کسی انقلاب کے ذریعے غلام داری نظام کے شکنجے میں آگیا ہو۔ ہرگز نہیں۔ یہ انقلاب بھی ایک طویل ارتقائی سلسلۂ عمل میں سے گزرا ہے اور طویل دَور میں مسلسل سماجی اونچ نیچ پیدا ہوتی رہی بڑھتی رہی۔ طبقات بنتے رہے مگر امیر اور غریب میں فرق آقا اور غلام کا نہ تھا تاہم یہ فرق بڑھتا رہا اور کانسی کا زمانہ آتے آتے طبقات کی اونچ نیچ اتنی بڑھ چکی تھی کہ وہ غلام داری سماج کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب کانسی کے زمانے سے عبارت ہے۔ یہ غلام داری سماج کے زبردست استحکام اور ذات پات کے تصورات کے استحکام کا زمانہ ہے۔ میرے خیال میں ارضِ پاکستان میں اشتراکی نظام سے غلام دار نظام میں ڈھلنے کا عبوری دور تین ہزار سال پر پھیلا ہوا ہے۔ یہ سلسلہ جدید حجری دور کے آغاز کے ساتھ ۶۰۰۰ ق م میں شروع ہوتا ہے اور ۲۱۰۰ ق م پر ختم ہوتا ہے جہاں سے کالی یُگ کا آغاز ہوتا ہے یعنی مستحکم غلام دار انقلاب برپا ہوتا ہے طبقاتی جنگوں کا زمانہ لگ بھگ ۳۸۰۰ ق م سے ۲۱۰۰ ق م تک سمجھنا چاہیئے۔ غلام دار سماج چونکہ مذہب کے تابع تھا — اُس وقت کا فلسفہ مابعد الطبیعاتی شکل رکھتا تھا — لہٰذا ذات پات مذہبی عقائد کی شکل رکھتی تھی۔ لیکن دراصل یہ سماجی عقائد تھے یعنی سماجی تقسیم اور درجہ بندی کا فلسفیانہ اظہار۔ چنھو دڑو میں ہر پیشہ ور کا گھر الگ ملتا ہے۔ میرا یہ بھی خیال ہے کہ غلاموں کی الگ بستیاں ہوتی تھیں اور آزادوں کی الگ۔ آزادی اور غلامی کا اظہار اونچی اور نیچی ذات میں ہوتا تھا۔ یعنی اونچی ذات کی بستی الگ ہوتی تھی اور نیچ ذات کی الگ یہ وادیٔ سندھ کی تہذیب بھی میں تھا اور بعد میں مغل سلطنت کے انہدام تک رہا۔ اب بھی پاکستان میں کہیں کہیں ترکھانوں کی بستی، جولاہوں کی بستی، کمہاروں کی بستی الگ الگ مل جاتی ہے۔ بڑے شہروں میں محلوں

کے پرانے نام پیشوں پر ہیں۔ جس کا مطلب ہے ہر پیشے سے وابستہ لوگ اپنا ایک الگ محلہ بنا کر رہتے تھے مثلاً لاہور میں محلہ چوڑی گراں، ککنگراں، تیر انداز، طبلہ سازاں۔ بنوں میں محلہ قصاباں، ملتان میں در کھانہ محلہ (قدیر آباد) وغیرہ۔ دیہاتوں میں نو وارد سے لوگ اب بھی پوچھتے ہیں کہ کہاں کے رہنے والے ہو۔ مقصد اس کا ذات معلوم کرنا اور سماجی رُتبہ معلوم کرنا ہوتا ہے۔

وادی سندھ تہذیب کی سب سے اونچی ذات پروہت کی تھی، کیونکہ وہ حاکم تھا نیز ریاستی مشینری کا اہم ترین کل پُرزہ بھی وہی تھا۔ پروہت کے ادارے میں انتظامیہ، مقننہ اور عدلیہ کے اختیارات اور فرائض یکجا تھے۔ قدم قدم پر جھگیوں میں اُس کے آشرم تھے۔ اُس کی ذات میں انتہا درجے کی ترکِ دُنیا اور انتہا درجے کا سخت گیر دنیاوی اقتدار مجتمع تھا۔ یہ اجتماعِ ضدین غلام طبقات اور اشرافیہ دونوں پر اُس کی حاکمیت کی علامت تھا۔

غلام داری سماج کے یہ سماجی عقائد آج بھی پاکستان میں زندہ ہیں نہ صرف زندہ ہیں بلکہ مذہبی عقائد سے زیادہ طاقتور ہیں اور سماج کی جدید طبقاتی تقسیم کو بھی استحکام اور تسلسل فراہم کرنے میں مددگار رہیں، یہ عقائد ملکی سیاست میں ایک اہم عنصر ہیں —— یہ حجری دور کا طاقتور ترین ثقافتی ورثہ ہے۔

مگر ایک بات کی وضاحت۔ میں یہ نہیں کہہ رہا کہ حجری دور میں پیشوں کی جو تقسیم بن گئی تھی۔ وہی اب تک چلی آرہی ہے، ہرگز نہیں۔ میں نے صرف اتنا کہا ہے کہ سماجی تقسیم کا پہلا ظہور ذات پات کی شکل میں حجری دور میں ہوا مگر طبقاتی مفہوم کے بغیر (یعنی اونچ نیچ کے مفہوم کے بغیر) بعد میں کانسی کے زمانے میں ذات پات کی تقسیم طبقات کی تقسیم کی حیثیت اختیار کر گئی۔ اب ذات پات سماجی اونچ نیچ کا اظہار کرتی تھی۔ لیکن ہر دور میں افراد اور افراد کے گروہ اونچی ذاتوں سے نیچی ذاتوں میں اور نیچے سے اوپر جاتے رہے ہیں۔ پرانے پیشے اپنی جگہ قائم رہے اور ان کے نام بھی۔ لیکن ان کو اپنانے والے افراد اور گروہ ہر دور میں بدلتے رہے ہیں۔ ایک دور کا برہمن دوسرے دور کا کشتری اور تیسرے دور کا ویش اور پھر کبھی شودر یا اس کے برعکس کچھ بنتا رہا ہے۔ یہ تاریخ کی حقیقت ہے۔ ذات پات ہمیشہ اور ہر دور میں متحرک اور قابل تبدیل رہی ہے —— کبھی زیادہ کبھی کم، کبھی صرف انفرادی طور پر کبھی اجتماعی اور انقلابی طور پر —— کسی دور میں یہ مکمل جامد نہیں رہی۔ جوں جوں سماج میں نئے پیشے آتے گئے، نئی ذاتیں بنتی گئیں۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ذات کبھی نہیں بدلتی یہ وادیٔ سندھ کی تہذیب کا (غلام دار سماج کا) عقیدہ ہے جس کا مطلب

ہے غلام مالک نہیں بن سکتا اور مالک غلام نہیں ہو سکتا۔ یہ غلام دار سماج کے اٹل ہونے اور غلام داری رشتوں کے ناقابلِ تبدیل ہونے کا فلسفہ ہے۔ اس کی آج جو زبردست طاقت ہے، اُس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اپنے وقت میں جب سماجی بنیاد اس سے مطابقت رکھتی تھی، اس پر کتنا یقین ہوتا ہوگا اونچوں کو بھی اور نیچوں کو بھی۔ مگر پیچھے سے بنیاد بدلتی رہی اور ذاتیں بھی بدلتی رہیں۔

کانسی وادی سندھ کے دور میں ایجاد ہوئی۔ لہٰذا کسیرے کی ذات اسی دور میں بنی۔ ملاح، مچھیرے منکیرے (منکا ساز) چوڑی گر خاص اسی دور کی ذاتیں ہوں گی (آج کل ایک ذات منکیرا اچھوتوں کی قسم ہے)

پیشے ذاتوں کا پہلا ماخذ ہیں۔ پیشوں کی بنا پر ذات سازی کا عمل وسطی حجری دور (اشتراکی سے غلام دار مرحلے میں داخل ہونے کے عبوری دور) میں شروع ہوا اور جاگیری دور کے خاتمے کے قریب آکر رُک گیا۔ کیونکہ الیکٹریشن، موٹر ڈرائیور، ہوائی جہاز پائلٹ اور دوسرے بہت سے پیشے جو جاگیردار سلطنت کے انہدام کے بعد برصغیر میں آئے ذات نہ بن سکے (چونکہ موروثی نہ بن سکے اور موروثی اس لئے نہ بن سکے کہ مادی بنیاد تبدیل ہو چکی تھی) لہٰذا پیشوں کی بنیاد پر ذات سازی کے سلسلے کی جڑیں حجری ثقافت میں ہیں اور اس عمل کا اختتام جاگیری دَور کے خاتمے کے ساتھ وابستہ ہے۔ نئی ذات سازی ختم ہو چکی ہے لیکن پرانی ذات پات ختم ہونی ابھی باقی ہے۔

ذاتوں کا دوسرا بڑا ماخذ متفرق گروہوں کا وسیع تر سماج میں مدغم ہونا ہے۔ جس پر کوسامبی نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

ذاتوں کا تیسرا ماخذ کچھ افراد کی اعلیٰ ملازمت یا اعلیٰ عہدہ ہے مثلاً قاضی، مُفتی، خان، چودھری۔ یہ سب عُہدے تھے جو ذات بن گئے۔

بعض اوقات کسی فرد کا نام یا عرف بلکہ چھیڑ بھی اُس کی اولاد کی ذات بن گئی مثلاً چوچک کی اولاد چوچکانے اور رانجھا کی اولاد رانجھے اور لنگا (پنجابی میں لنگڑا کا متبادل) کی اولاد لنگاہ۔ لنگڑا کی لنگڑیال۔ عیسیٰ سے عیسیٰ خیل، موسیٰ سے موسیٰ خیل۔ دولت سے دولتانے۔ گوت بننے کے دیگر ہزاروں طریقے مروّج رہے ہیں جن کا مطالعہ یہاں غیر ضروری ہے۔ کوسامبی نے ایک دلچسپ مثال دی ہے۔ انہوں نے تنبو واس خانہ بدوشوں کے ایک گروہ کی مثال دی ہے جو راس بھا سے پاردھی کہلاتے ہیں۔ یہ لوگ ایک مختصر

صوتی باندھتے ہیں جو گھٹنوں سے اوپر ہی رہتی ہے۔ ساری عمر نہاتے نہیں اور نہایت تیز حواس خمسہ کے مالک ہیں۔ ان کے چھ گروہ ہیں۔ کوئی گروہ اندرونی طور پر شادیاں نہیں کرتا مگر چھ گروہ آپس میں شادیاں کرتے ہیں۔ ان چھ گروہوں کے جو نام ہیں وہ چھ بڑے مراٹھا خاندانوں کے بھی نام ہیں یعنی بھونسلے، پوار، چوہان، جادھو، شِندے، کالے۔ جو لوگ سماج کا حصہ بن گئے انہیں اونچی ذات کہلانے کا موقعہ بھی مل گیا اور معزز خاندان بھی بن گئے لیکن جو تنبوواس رہے وہ تنبوواس ہی رہے۔ ہر چند دونوں کا ماخذ ایک ہی تھا۔ "شندے" کا لفظی مطلب ہے "غلام لڑکی کا بیٹا" (جس کے باپ کا پتہ نہ ہو) بعد میں شِندوں نے گوالیار میں حکومت بنائی۔

پاکستان میں بھی بعض ذاتیں بعینہ ایسی ہی ہیں۔ جن کی تفصیل فی الحال میں بیان نہیں کرنا چاہتا۔

کوسامبی کہتا ہے:

"کبھی بھی نسلی خالص پن کا کوئی سوال نہیں رہا۔ کیونکہ اجنبیوں کو معاوضہ لے کر برادری میں شامل کر لیا جاتا تھا"[۵]

راجے مہاراجے کسی فرد کے شاندار کارنامے یا ذاتی خدمت سے خوش ہو کر یا معاوضہ لے کر اُسے اونچی ذات عطا کر دیتے تھے۔ یہ طریقہ مغلوں کے آخری دور تک بھی رہا۔

پروفیسر ڈی آر بھنڈارکر کا کہنا ہے کہ ویدوں میں مذکور چار ذاتیں کبھی الگ تھلگ نہیں رہیں۔ کسی کشتری، ویش یا گھٹیا ترین ذات کا آدمی برہمن بن سکتا تھا۔ وشوامتر ایک کشتری تھا جس نے ایک برہمن خاندان کی بنیاد رکھی۔ رشی وسشٹھ ایک طوائف کا بیٹا تھا جو علمیت اور ریاضت کی بنا پر برہمن بن گیا اور ایک برہمن خاندان کا بانی بنا۔[۶]

جدید حجری دور میں جب اشتراکی سماج میں طبقات جنم لے رہے تھے، مُردوں کو ٹھکانے لگانے کے کئی طریقے مروّج تھے۔ کچھ لوگ دفن کرتے تھے، کچھ جلاتے تھے۔ کچھ ادھ جلی ہڈیوں کو برتن میں رکھ کر دفن کرتے تھے کچھ جانوروں اور پرندوں کے حوالے کر دیتے تھے۔ کچھ خانہ بدوش قبائل مرنے والے کو مرنے کی جگہ پر چھوڑ کر خود کُوچ کر جاتے تھے۔ ان میں سے بیشتر طریقے آج بھی پاکستان میں مروّج ہیں، البتہ ان کے مذہبی حوالے بدل گئے ہیں۔ تاہم زیادہ آبادی مُردوں کو دفن کرتی ہے۔ جدید حجری دور کے جو قبرستان بلوچستان میں ملے ہیں وہ عموماً بستی کے مغرب میں ہیں۔ یہی رواج آج بھی ہے۔ چھوٹے دیہاتوں میں قبرستان عموماً مغربی جانب

ہوتا ہے۔ کونے ہیں ہو تو شمال مغربی یا جنوب مغربی کونے ہیں ہوتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ کوئی جغرافیائی رکاوٹ یا سبب ہو مثلاً ندی، دریا، پہاڑ، نشیبی علاقہ تو پھر قبرستان کا مقام بدل سکتا ہے یا پھر قبرستان پہلے ہو اور کوئی بستی اس کے قریب بعد میں بن جائے تو سمت بدل سکتی ہے مگر عموماً یہی ہے۔

اسی طرح قبریں عموماً شمالاً جنوباً ہوتی تھیں یا شمال مغرب سے جنوب مشرق کی طرف ترچھی اور اندر لاش کا چہرہ مغرب کی طرف ہوتا تھا۔ چاہے مردہ گھٹنے سکیڑے گٹھڑی بنا لیٹا ہوتا یا سیدھا اس کا رُخ مغرب کو ہوتا تھا۔ اس کی اور کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی سوائے اس کے کہ وہ لوگ سمجھتے تھے جیسے سورج مغرب میں غروب ہوگیا۔ یہ شخص بھی مغرب کی طرف غروب ہوگیا اور شاید پھر یہ سورج کی طرح طلوع ہوگا —— جی اُٹھے گا۔ اب بھی قبروں میں مسلمان میت کا رُخ مغرب کی طرف ہوتا ہے۔ اگرچہ اب اس کا یہ مفہوم ہے کہ یہ قبلہ رُو لیٹا ہے اور روزِ محشر جب اٹھے گا تو اس کا رُخ کعبے کی طرف ہو (پاکستان کی حجری دور کی قبریں تعمیر کعبہ سے ہزاروں سال پہلے کی ہیں) ان قدیم قبروں میں مٹی کے برتن بھی رکھے جاتے تھے اور بعض برتنوں میں لال رنگ رکھا جاتا تھا یا تو اُسی برتن میں جس میں لاش کی ادھ جلی ہڈیاں ہوتی تھیں یا الگ سے ایک چھوٹے سے برتن میں۔ ظاہر ہے کہ اس لال رنگ کی اہمیت مذہبی یا نیم مذہبی (نیم جادوئی) کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوسکتی۔ آج پاکستان میں مسلمان یہ لال رنگ تو نہیں رکھتے خاکِ شفا یا خاکِ کربلا رکھتے ہیں کربلا کی مٹی بھی لہو رنگ ہے۔ اگر یہ میسر نہ ہوں تو کافور ہی رکھ چھوڑتے ہیں۔ البتہ کئی ہندو قبائل (پاکستان اور بھارت میں) قبر میں گُلال اور سیندور رکھتے ہیں۔ ان دونوں کا رنگ سرخ ہے۔

حجری دور کی قدیم قبروں میں مٹی کے برتن اس بات کا بھی اشارہ کرتے ہیں کہ قبر میں یہ برتن کمہار لاکر رکھتا تھا۔ شاید قبر بھی وہی کھودتا ہو۔ شاید دیگر رسومات بھی وہی ادا کرتا ہو۔ بہرحال موت پر کمہار کی موجودگی ایک یقینی سی چیز ہے۔ اب بھی وادیٔ سندھ کے بہت سے گاؤں میں گورکن الگ ذات کے طور پر نہیں ہوتے یہ کام کمہار ہی کرتے ہیں۔ بعض جگہوں پر میت کو غسل بھی کمہار ہی دیتا ہے البتہ ان فرائض کا مفہوم بدل گیا ہے۔ اشتراکی دور میں کمہار سماج کا معزز ترین فرد تھا قبر اور موت پر اس کی موجودگی سماج میں اس کی قیادت کو ظاہر کرتی تھی۔ جب کہ اب ان موقعوں پر اُس کی موجودگی اُس کی سماجی پسماندگی اور بے چارگی کو ظاہر کرتی ہے۔

یہ قدیم مُردے قبروں میں پہلو کے بل سکڑ کر دفن ہوتے تھے۔ جو اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ لمبی پُرسکون نیند کی حالت میں ہیں اور پھر جاگ اُٹھیں گے۔ اگر مرنے کے بعد دوبارہ جی اُٹھنے کا تصور اُن لوگوں کے ذہن میں

نہ ہوتا تو یوں نبنّد کے انداز میں لٹانا غیر ضروری تھا۔ اب بھی ہمارا 'حیات بعد از ممات' پر ایمان ہے۔ حد یہ ہے کہ جو لوگ مُردے کو جلا کر اُس کی اَدھ جلی ہڈیاں برتن میں رکھتے تھے اُس کا بھی یہی مفہوم تھا کہ اب یہ رحم مادر میں ہے (برتن رحم مادر کی علامت تھا) اور یہ کہ یہ دوبارہ جنم لے گا (دھرتی ماں کی کوکھ سے) ہندوؤں کی یہ سوچ بعد میں آواگون کے فلسفے پر منتج ہوئی اور مسلمانوں میں یہ روزِ محشر دوسری زندگی کا تصور بنا۔

وادیٔ سندھ کی تہذیب میں بعض قبروں میں لاشوں کے ساتھ مُردے کے زیورات بھی ملے ہیں۔ اب بھی پسماندہ علاقوں میں جواں مرگ لڑکیوں لڑکوں کے ساتھ والدین کچھ زیورات رکھ چھوڑتے ہیں۔ اس کے علاوہ مذہبی اہمیت کی چیزیں مثلاً تسبیح، قیمتی پتھر وغیرہ۔ پرانی قبروں میں بعض لاشوں کے ساتھ ہتھیار بھی ملے ہیں۔ میں نے دیکھا تو نہیں لیکن چشم دید گواہوں سے سنا ہے کہ بعض دیہاتوں میں کچھ فرقے اب بھی قبروں میں میّت کے ساتھ ڈنڈے اور کلہاڑیاں رکھتے ہیں۔ جدید حجری دور اور وادیٔ سندھ کے دور میں بعض (معزز) افراد کو لوگ کمروں کے اندر قبر میں دفن کرتے تھے (مزار) اب بھی یہی صورت ہے۔

وسطی حجری انسان کی زندگی کے جو شواہد سُنگھاؤ غار سے ملے ہیں۔ ان میں ایک تنور بھی ملا ہے۔ ظاہر ہے کہ اُس میں روٹیاں پکانے کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ زراعت سے ہزاروں سال پہلے کا زمانہ ہے۔ یقیناً وہ اس میں تنوری گوشت بھونتے تھے شاید سالم بکرا۔ تنور میں دفن کر کے گوشت بھوننے کا یہ طریقہ آج بھی پاکستان میں مروّج ہے۔ سالم بکرا تنور میں بھونا جاتا ہے جسے سجی کہتے ہیں اور تنوری گوشت بھی کہتے ہیں۔

چلاس سے قدیم انسان کی زندگی کے جو شواہد ملے ہیں اُن میں ایک دلچسپ تصویر (تصویر نمبر ۵۰) ہے جس میں لوگ دو دو تین تین کی ٹکڑیوں میں آپس میں ہاتھوں میں ہاتھ لئے ایک دائرے میں گھوم رہے ہیں۔ پاس ہی ایسی کوئی چیز پڑی ہے جہاں شاید خوراک رکھی گئی ہے۔ یہ ضیافت کے بعد کا کھیل ہے۔ یہی کھیل مختلف علاقوں میں مختلف شکلوں میں بچے اب بھی کھیلتے ہیں۔ بچوں کے کھیل عموماً تفریح کے علاوہ سماج کی عملی زندگی کا عکس یا اُس کی سادہ سی (بعض اوقات دھندلی سی) تفہیم بچوں تک پہنچاتے ہیں۔ مثلاً مغرب کے سرمایہ دار ملکوں میں بچوں کے کھیل کاروباری نظام، عدالتی قوانین، سماجی کشمکش، اداروں کے کردار اور دیگر بے شمار چیزوں کو کھیل کھیل میں بچوں سے متعارف کراتے ہیں۔ شکاری دَور میں شکار اور ضیافت ہی سب سے بڑے کام تھے لہذا اس دَور کے کھیل انہی چیزوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔ بعد میں غلام داری دور کے کھیل اور جاگیری دور کے کھیل اپنے اپنے نظام کی عکاسی کرتے ہیں۔ ان کا مطالعہ اپنی جگہ دلچسپ ہے مگر یہ بات اور بھی زیادہ حیران کن ہے کہ شکاری دَور

کا مذکورہ کھیل ہزاروں سالوں میں یہاں زندہ رہا ہے۔ جسے بچے :

"ہرا سمندر، گوپی چندر، بول میری مچھلی کتنا پانی"

کے عنوان سے کھیلتے ہیں۔ الفاظ مختلف علاقوں میں مختلف ہوسکتے ہیں اور تفصیلات میں بھی فرق ہوسکتا ہے۔ مگر دائرے میں گھومنا سب جگہ مشترک ہے۔

چلاس کے انسان کی جو تصویریں ہمیں پتھروں پر بنی ملی ہیں ان میں اکثر آدمی جانوروں کی کھال پہنے ہوئے نظر آتے ہیں۔ جدید حجری دور کی مورتیاں اور پھر وادیٔ سندھ تہذیب کی مورتیاں بھی یہی مختصر دھوتی باندھے نظر آتی ہیں۔ یہ دھوتی یا تہمد آج بھی پنجاب کے دیہاتوں میں کسان کا پہناوا ہے جسے وہ چھوڑنے پر تیار نہیں۔ لباس کا اسلوب ایک ثقافتی مسئلہ ہے اور دھوتی اسلامی ستر پوشی کے معیاروں پر پوری نہیں اترتی مگر پنجاب کا دیہاتی مسلمان اسے آج تک ترک نہیں کرسکا۔ چلاس ہی کی تصویروں میں بعض جگہ کسی آدمی نے (مثلاً تصویر نمبر ۶۵ میں) سینگوں کا بنا علم اونچا اٹھا رکھا ہے۔ یہ کسی نہ کسی طور قیادت یا طاقت یا مذہب کی علامت ہے۔ بعد میں گرز اور پھر پنجے کا علم ہمارے سماج کا حصہ بنا اور حضرت علیؓ کے پنجے کا علم اب تک روحانی حیثیت رکھتا ہے۔

چلاس کی ایک تصویر (تصویر نمبر ۴۹) میں نرسلوں کا بنا ہوا جنگلہ نظر آرہا ہے۔ آج جو مالی لوگ پاکستان میں نرسلوں اور سرکنڈوں کا جنگلہ باغیچوں اور کیاریوں کے اردگرد بناتے ہیں، اُس کی ساخت بالکل ویسی ہی ہے۔ چلاس کی ایک تصویر (نمبر ۵۲) میں سات آدمی ایک سیڑھی لئے جارہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اتنے قدیم زمانے میں سیڑھی مکان پر یا پہاڑ یا درخت پر چڑھنے کے لئے تو بنائی نہیں گئی ہوگی۔ یقیناً اس کا مقصد ندیوں اور دریا کو پار کرنا ہوگا۔ آج بھی چلاس میں سیڑھی اس مقصد کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ بکری کے سینگ اکثر تصویروں میں نظر آتے ہیں ایسا بھی احساس ہوتا ہے کہ لوگ بکری کے سینگ پہاڑوں پر رکھ چھوڑتے تھے۔ چلاس میں ماضی قریب تک لوگ بکری کے سینگ قبروں پر رکھا کرتے تھے۔

زیورات میں منکے اور چوڑیوں کا استعمال جدید حجری دور سے شروع ہوا جو وادیٔ سندھ کی تہذیب میں زوروں پہ تھا۔ یہ رواج آج بھی زندہ ہے۔ مرچ مصالحہ کوٹنے کے لئے دوری ڈنڈا جو دیہاتوں میں مروج ہے، کوٹ ڈیجی کی قدیم ثقافت کے زمانے سے چلا آرہا ہے (تصویر نمبر ۱۳۷) وادیٔ سندھ کی تہذیب میں بھی یہی چیز مروج رہی اور آج بھی ہے۔

بلوچستان سے جدید حجری دور کے گھروں سے، کوٹ ڈیجی ثقافت کے مکانات سے اور وادیٔ سندھ

تہذیب کے شہروں سے کچھ پختہ مٹی کی ٹکیاں ملی ہیں جن کا استعمال ماہرین آثار کی سمجھ میں نہیں آتا (تصویر نمبر ۹۹) پنجاب کے پسماندہ دیہات میں اب بھی عورتوں میں رواج ہے کہ پتھر کا کوئی سنگریزہ یا پختہ مٹی کی ٹھیکری یا پختہ مٹی کی ایسی ہی بطورِ خاص بنائی گئی کوئی ٹکیہ پہلے آگ میں یا انگاروں میں رکھ کر سُرخ گرم کر لی جاتی ہے، پھر اسے چمٹی سے پکڑ کر پیاز اور گھی کے بگھار میں ڈالا جاتا ہے۔ اسے وہ تڑکا لگانا کہتی ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ ان قدیم ٹکیوں کا بھی یہی استعمال رہا ہوگا۔ اگر ایسا ہے تو پھر یہ جدید حجری دور سے ہی چلا آرہا ہے۔

موہنجودڑو سے ایک کپڑے کا ٹکڑا ملا ہے جو رنگ اور ڈیزائن کے اعتبار سے صاف اجرک کا ٹکڑا نظر آتا ہے اجرک جو آج بھی انتہائی مقبول عام ہے۔ وادی سندھ کے غسل خانوں سے لگتا ہے کہ نہانے سے پہلے بدن پر تیل ملتے تھے اور کھڑے ہو کر نہاتے تھے۔ آج بھی دیہاتوں میں نہانے سے قبل تیل مالش کا رواج ہے اور غسل خانوں میں کھڑے ہو کر نہانے کا رواج ہے۔ تنور کی روٹی وادی سندھ کی تہذیب کے زمانے سے پاکستانیوں کی مرغوب خوراک رہی ہے۔ وادی سندھ کے مکانوں میں بالکل اسی شکل اور سائز کے تنور ملے ہیں جو آج بھی دیہاتی گھروں میں ہوتے ہیں۔ ہڑپہ موہنجودڑو میں امیر گھروں میں داخل ہوتے ہی دروازے کے دائیں یا بائیں ایک کمرہ ہوتا تھا جس میں کنواں ہوتا تھا۔ یہ رواج دستی نلکے کے آنے سے پہلے تک یعنی تقریباً ۱۹۴۷ء سے پہلے بننے والے مکانوں میں ہوتا تھا میں نے بچپن میں ایک سے زیادہ گھر پنجاب کے چھوٹے شہروں میں دیکھے ہیں جن میں داخل ہوتے ہی بائیں ہاتھ ایک کنویں والا کمرہ تھا جس میں موجود کنواں صاف تھا اور روزمرّہ استعمال میں تھا۔

حجری دور کی ایک نہایت عمدہ چیز جو پورے تسلسل کے ساتھ زندہ رہی ہے وہ ایک برتن ہے جسے انگریز ماہرین آثار "ڈش آن سٹینڈ" کہتے ہیں۔ یہ پائدانی طشتری جدید حجری دور کوٹ ڈیجی دور اور سندھ تہذیب دور تینوں میں ملتی ہے۔ آج کل کی پائدانی طشتری کی شکل ذرا تبدیل شدہ ہے۔

ڈی ڈی کوسامبی نے بھارت کے بہت سے خانہ بدوش قبائل کی مثالیں دی ہیں جو سماج کی پست ترین سطح پر ہیں اور ثابت کیا ہے کہ ان کے طور طریقے اور ثقافت حجری دور سے اسی طرح سے چلی آرہی ہے۔ البتہ حجری دور کے ان قبائل کے کچھ حصے بعد میں پیشہ ورانہ گروہوں میں اور پھر ذات پات میں تبدیل ہوتے رہے۔ انہوں نے مثالوں سے ثابت کیا ہے کہ ایک ہی نام کا ایک طرف خانہ بدوش قبیلہ بھی ہے اور دوسری طرف اسی نام کی ایک اونچی ذات بھی ہے پاکستان میں جو لاتعداد خانہ بدوش قبائل ہیں اُن پر بھی یہ بات صادق آتی ہے۔ وہ اپنی حجری ثقافت کے خاصے بڑے حصے کو اب بھی اپنائے ہوئے ہیں لیکن یہ لوگ بہر حال سماج سے بچھڑے ہوئے ہیں اور باقاعدہ

سماج کا حصہ بھی نہیں سمجھے جاتے۔ اصل اہمیت تو اس بات کی ہے کہ پاکستانی سماج کے عوام نے بھی حجری ثقافت میں سے بہت کچھ اپنے پاس رکھا ہوا ہے اور یہ اس بات کا زیادہ ثبوت ہے کہ نسلیاتی طور پر پاکستانی لوگ (تمام ذاتوں پاتوں کے لوگ) بیشتر حجری دَور کے ذخیرے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک ہی نام کی اونچی اور نیچی ذاتوں کا ہونا بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ لوگ ذاتوں کے پانی بند خانوں میں مقید نہیں رہے۔ بلکہ نیچی سے نیچی ذات سے کر اونچی سے اونچی ذات کی طرف اور اس کے برعکس حرکت ہمیشہ جاری رہی ہے۔ مثلاً ڈھاڈی مراثیوں کی ایک نچلی پرت ہے (کیونکہ یہ لوگ صرف خوشامد کے گیت گاتے تھے) جب کہ ڈھڈی یا ڈوڈھی راجپوتوں کی ایک اونچی ذات ہے۔ "بھٹی" راجپوتوں کی سب سے اونچی ذات ہے اور راجپوتوں کے لئے "بھٹی" ہونا نسلی بلندی کی معراج ہے جب کہ بھٹی ذات کے جولاہے، تیلی، دھوبی، نائی اور مراثی بھی ہوتے ہیں اور یہ ایک حقیقت ہے کہ ہوتے ہیں۔ بھنڈارہ مندروں پر بھیک مانگنے والوں (بھنڈارا کھلانے والوں) کی ذات بھی ہے اور راجپوتوں کی بھی۔ بھنڈاری نائیوں کی ایک ذات ہے۔ ڈینزل ابیٹسن، ایڈورڈ میکلیگن اور ایچ اے روز کی مرتبہ "پنجاب اور سرحد کی ذاتوں اور قبائل کی فرہنگ" ایسی تفصیلات سے بھری پڑی ہے اس سے قطع نظر پاکستان کا ہر باشندہ اس حقیقت سے واقف ہے عیاں را چہ بیاں۔

ذاتوں کی اونچ نیچ کے تعین کے لئے کوسامبی نے دو اہم عناصر کا ذکر کیا ہے ایک تو یہ کہ جو قبائل تاریخی طور پر پہلے سماج کا حصہ بنے، انہوں نے اونچا رُتبہ پایا اور جو بعد میں آتے گئے اُسی حساب سے نچلے درجوں پر فائز ہوتے گئے۔ دوسرا یہ کہ خوراک پیدا کرنے والوں کا مقام فطرت سے خوراک چُنتے والوں سے افضل قرار پایا۔ پھر اسی معیار پر ذاتوں کے متعدد درجے مقرر ہوئے۔ مثلاً کاشت کاروں کا درجہ شکاریوں سے بلند اور شکاریوں کا مُردار خوروں سے بلند وعلیٰ ہذا القیاس۔ کوسامبی کے بیان کردہ یہ دونوں عناصر بڑے اہم ہیں اور ذات پات کی درجہ بندی میں ان کا اہم کردار ہے مگر یہ کوئی قاعدہ کُلیہ نہیں کہ صرف اسی طرح ذاتیں بنیں۔ یہ اس حد تک تو درست ہے کہ معاش کی جدوجہد میں ذاتیں بنیں اور پھر بہتر پیداواری صلاحیت رکھنے والوں کا درجہ کمتر پیداواری قبائل سے بلند قرار پایا۔ لیکن یہ اصل معیار نہیں۔ اگر ایسا ہے تو پھر کیوں برہمن سماج کے بلند ترین مقام پر ہیں اور کشتری دوسرے درجے پر جب کہ یہ دونوں یکسر غیر پیداواری ذاتیں ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ جب تک ہم ذاتوں کو طبقات تسلیم نہیں کرتے ہم پوری حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہ جاتے ہیں۔ یہ ذاتیں جب جدید حجری دور میں ظہور پذیر ہوئیں تو ابتداء میں ان کا تعلق صرف تقسیمِ محنت سے تھا چونکہ انفرادی انتخاب کی

مادّی بنیاد موجود تھی نہ ضرورت، نہ تصوّر۔ اس لئے ایک کام یا پیشے کو ایک پورا گروہ اختیار کرتا تھا۔ یوں کوئی گروہ کاشتکار بنا، کوئی چرواہا، کوئی ایک طرح کا دستکار کوئی دوسری طرح کا۔ اس تقسیمِ محنت میں ابھی اونچ نیچ کا تصوّر موجود نہ تھا اور کسی کام دھندے کے ساتھ کراہت کا تصوّر بھی وابستہ نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ تقسیمِ محنت کے اس دور میں کمہار کی عزت سماج میں سب سے زیادہ تھی کیونکہ وہ سب سے مفید کاموں کو سرانجام دیتا تھا۔ یہ مفید کام کیا تھے : برتن بنانا، قبر کھودنا اور مردے کو دفن کرنا۔ یعنی وہ صنعتی ترقی کا بھی پیشرو تھا اور مذہبی معاملات کا بھی (ابھی مذہب نہیں تھا لیکن مُردے کا دفن کرنا نیم مذہبی یا پروٹو مذہبی سی بات تھی۔ لہٰذا وہ پروہت کا پیشرو تھا) جب زراعت کا زمانہ آیا تو ترکھان کا مقام سماج میں بلند ترین ہو گیا کیونکہ وہ کاشت کاری کے آلات بناتا تھا۔ البتہ جب استحصال کا دور شروع ہوا تو ذات پات کی برتری اور کمتری کا معیار یہ قرار پایا کہ کونسا طبقہ سب سے زیادہ استحصال کر سکتا ہے اور زیادہ بہتر انداز میں۔ مذہبی پیشوا — پروہت، برہمن — اس معاملے میں سب سے آگے تھا اس لئے برہمن سماج کے بلند ترین مقام پر فائز ہوا اور کشتری جو برہمن کا محافظ دربان اور اُس کے حکم پر لڑائیاں لڑنے والا تھا دوسرے مقام پر۔ غلام دار سماج میں استحصال کرنے والے اونچی ذاتوں پر فائز ہوئے اور جن کا استحصال ہوتا تھا نیچ ذات قرار پائے۔ یہی وجہ ہے کہ ویش (تاجر اور کسان کاشتکار) اور شودر (دستکار مزارع کاشتکار اور دیگر کام کرنے والے) دونوں نیچ ذات تھے اور محکوم طبقات تھے۔ چار ذاتوں سے نیچے بھی انسان تھے — ذات باہر، اچھوت، ملیچھ جن کی کوئی ذات پات نہ تھی۔ کوسامبی کا بنایا ہوا معیار ویش، شودر اور اچھوتوں پر صادق آتا ہے۔ ان کے اندر جو درجہ بندی تھی وہ خوراک کی پیداوار یا تلاش سے متعلق تھی۔ ویش چونکہ استحصال کروانے میں درمیانی کردار ادا کرتے تھے (تجارت، دلالی، لین دین) لہٰذا اُن کا درجہ شودروں سے بلند تھا۔ شودر چونکہ اپنی ساری محنت بالائی طبقات کے حوالے کر کے دو وقت کی روٹی پہ جیتے تھے وہ سب سے نچلی ذات پر تھے مگر ذات والے ضرور تھے۔ جو لوگ اتنے پسماندہ تھے (کر دیئے گئے تھے!) کہ استحصال کروانے کی بھی استطاعت نہ رکھتے تھے وہ بے ذات تھے، اُن کی انسانی حیثیت بھی تسلیم نہ تھی (ظاہر ہے کہ استحصال کا سب سے زیادہ بوجھ انہی پر تھا لیکن کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ہاتھ سے کچھ دولت پیدا کر کے اونچے طبقات کے حوالے کرنے کے قابل نہ تھے)

ارضِ پاکستان کے غلام داری سماج میں طبقات کی جدلیاتی آویزش کو توڑنے اور طبقاتی کشمکش کے ظہور کو روکنے کے لئے بظاہر چار لیکن دراصل سینکڑوں ذاتوں کا درجہ بند غلام سماج بنایا گیا تھا۔ یعنی ہر آدمی کا ایک آقا تھا اور

ایک غلام ۔اس لئے کوئی آدمی آزادِ محض نہیں تھا سماج کے جس درجے پر بھی وہ تھا اُس سے اوپر اُس کا آقا تھا (برہمن بھی دیوتا کا داس تھا "دیوداس") اور کوئی غلام اپنے تئیں غلامِ محض نہیں سمجھتا تھا۔ بلکہ کسی کا وہ بھی آقا تھا یا کم از کم کسی سے وہ بھی برتر تھا۔ غلام داری کا یہ ڈھانچہ غلام دار نظام کو تو نہیں بچا سکا اور غلاموں کی بار بار بغاوتوں نے اس کو ختم کر دیا البتہ آئندہ جاگیرداری استحصال میں بھی اسی ڈھانچے پر مبنی غلام دار سماجی فلسفہ بڑی حد تک مفید ثابت ہوا۔

غلام سماج میں سب سے بلند رُتبے پر فائز اور سیاسی اقتدار پر قابض برہمن تھا جب کہ جاگیری سماج میں یہی رُتبہ کشتری کو حاصل ہوا۔

پاکستان کی زمین پر سائنس اور فن کا آغاز نو وسطی حجری دَور میں ہوا اور مذہب کا آغاز جدید حجری دَور میں اُس دور میں ہر گروہ نے اپنا اپنا الگ دھرم بنایا جب مختلف گروہ آپس میں ضم ہونے لگے تو یہ دھرم بھی ضم ہوتے گئے اور ان کی دیویاں اور دیوتا بھی ایک سلسلے میں منسلک ہوتی گئیں۔ بعد کے ہندومت میں ان گنت دیویوں اور دیوتاؤں میں بہت سی رشتہ داریاں گھڑ لی گئیں۔ پاکستان اور بھارت میں آج بھی جدید حجری دور کے یہ دھرم (ہندوؤں میں) زندہ ہیں۔ کوسامبی نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ یورپ میں حجری دور کے کلٹ اس لئے مر گئے کہ وہاں برف کا زمانہ نہایت شدید تھا جس نے خوراک کی فراہمی کو تباہ و برباد کر دیا اور اس چیز نے حصولِ خوراک کے پرانے ذرائع سے وابستہ قدیم دھرموں کو مار دیا جب کہ پاک و ہند میں برف بندی شدید نہیں تھی اور اس لئے خوراک کی فراہمی کو ختم نہ کر سکی۔ حصولِ خوراک کے پرانے ذرائع محفوظ رہے اور اُن سے وابستہ دھرم بھی۔ قبولِ اسلام کے بعد پاکستانی سماج نے کئی حجری عقائد کو مشرف بہ اسلام کر لیا۔ سماجی عقائد (مثلاً ذات پات) تو پوری شدت سے قائم رہے۔ اس کے علاوہ پیروں، فقیروں کے تکیوں اور مزاروں پر عرس اور لنگر کی رسومات کا رشتہ جدید حجری دَور کی مذہبی رسومات سے جوڑا جا سکتا ہے۔ جن بھوت آسیب نکالنے، ٹونے ٹوٹکے اور گنڈے تعویذ کی رسمیں جدید حجری دور کے جادو سے جڑی ہوئی ہیں۔ دیہات کی اور شہری نچلے متوسط اور نچلے طبقوں کی توہم پرستی کی جڑیں بھی حجری دَور میں ہیں۔ ارضِ پاکستان میں جادو حجری دور میں ظاہر ہوا تھا جس کی باقیات آج بھی پاکستان بھر کے دیہی سماج میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ جادو کی دو بڑی قسمیں بتائی گئی ہیں۔ ایک تائیدی جادو اور دوسرا مقصدی جادو۔ مثالیں ۔۱۔ گرے ہوئے دانت کو ٹھنڈی جگہ دفن کرنا۔ ۲۔ کپڑوں اور بالوں کے ٹکڑے پر ٹونا ٹوٹکا کرنا۔ (تمام ٹونوں ٹوٹکوں کی تفصیل بیان کریں)

جدید حجری سماج کا ایک بہت ہی دلچسپ ورثہ "نانک چھک" ہے جو پورے پنجاب میں زور شور سے مروج ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ شادی کے بعد لڑکی کا جب پہلا بچہ ہوتا ہے تو اُس کی فوری ضرورت کی اکثر یا تمام

چیزیں بچے کی نانی فراہم کرتی ہے۔ یہ ماں سے بیٹی تک۔ جواب خود ماں ہے ایک فرض کی بجاآوری ہے اور
بظاہر حجری سماج کے حقِ مادر کا تسلسل ہے جب ماں خاندان کی سربراہ تھی اور آئندہ نسل لڑکی سے چلتی تھی۔
اور اس کی دیکھ بھال کی ذمہ داری ماں پر تھی۔ اسی طرح ایک رواج یہ بھی ہے کہ چھوٹی سی نجی ملکیت کی کوئی چیز مادری
سلسلے میں اولاد میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ یعنی ماں سے بیٹی کو، بیٹی سے اپنی بیٹی کو۔ یا ساس سے بہو کو پھر وہ اپنی بہو
کو اور پھر وہ اپنی بہو کو منتقل کرتی رہتی ہے۔ اس میں کوئی چھوٹا سا زیور جو کہ جوں کا توں نسل در نسل چلتا ہے یا
کوئی اور نسوانی استعمال کی چیز ہو سکتی ہے مثلاً کوئی قیمتی برتن وغیرہ۔ ہندوؤں میں اسے "استری دھن" (عورت
کا مال) کہتے ہیں۔

جو مادی اشیاء وادی سندھ کی تہذیب میں عام مستعمل تھیں اُن میں سے بعض بھی اُسی طرح استعمال
میں ہیں مثلاً بیل گاڑی جسے گڈ کہتے ہیں، اپنی قدیم شکل پر موجود ہے۔ لباس میں اجرک، لکڑی کی کنگھی جس کے
درمیان میں گول رنگین دائرے ہوتے ہیں۔ اسی طرح پتھر کی کھرل نما دوری، اب بھی دیہات میں مصالحہ پیسنے کے
کام آتی ہے۔

قدیم الاصل (غیر سنسکرت الاصل) الفاظ: پوجا۔ نارا (جمع ناروں) نگر، وال، بھیشج، لنگ (نارا ضمن کے اندر
نارا ہلا ددھ) ڈاکٹر اِرستائی: پساز۔ لگوڑا، لانگل
موفہ اسما: گنگا، کورد، ڈھنڈھو، جنہو۔ غیر آریائی دیوی دیوتا، رُدرا، شو، کرشن شکتی۔ ص ۱۴ جوشی

حجری اور غلام دار ثقافت کی اور بھی بہت سی چیزیں اور رسوم و رواج تلاش کیے جا سکتے ہیں جو اب بھی
سماج میں مروج ہیں۔ یہ سب حقائق اس بات کا ثبوت ہیں کہ سماج اپنی اندرونی حرکیات کی بنیاد پر ترقی کرتا
رہا ہے۔ اس کی بنیاد مقامی ہے۔ خارجی، ثقافتی اور نسلی اثرات ثانوی اور ضمنی اہمیت رکھتے ہیں اور اپنی
تاریخ کے مطالعے کے لئے آبادکارانہ نقطہ نظر غیر مفید اور مصنوعی ہے۔ حقیقی اور سچا طریقہ تاریخ کو اس کے
درست سیاق و سباق میں مقامی حوالوں سے سمجھنے کا طریقہ ہے۔ جوہر کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ہمارے
سماج کا جوہر مقامی ہے عَرَض غیر مقامی ہے۔ عَرَض کا قیام جوہر کے بغیر ناممکن ہے۔

حوالہ جات

-۱

A HISTORY OF INDIA vol. I, By Romila thapar, Penguine Books Limited, Harmondsworth, Middlesex, England 1983, p. 43.

-۲

AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF INDIAN HISTORY – D.D. Kosambi, p. 27.

IBID p. 27 -۳

IBID p. 28. -۴

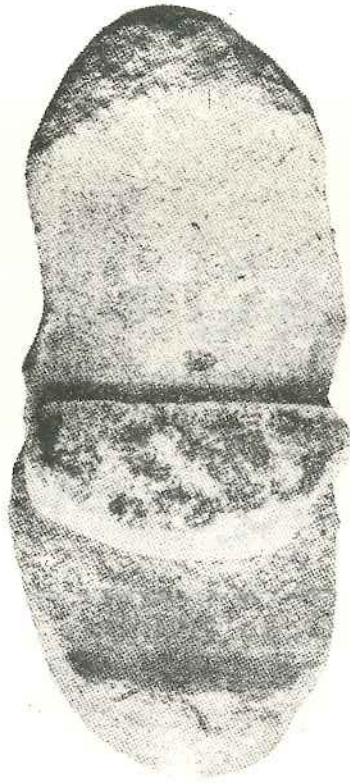
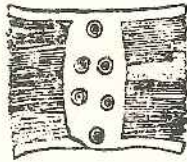
IBID p. 29. -۵

-۶

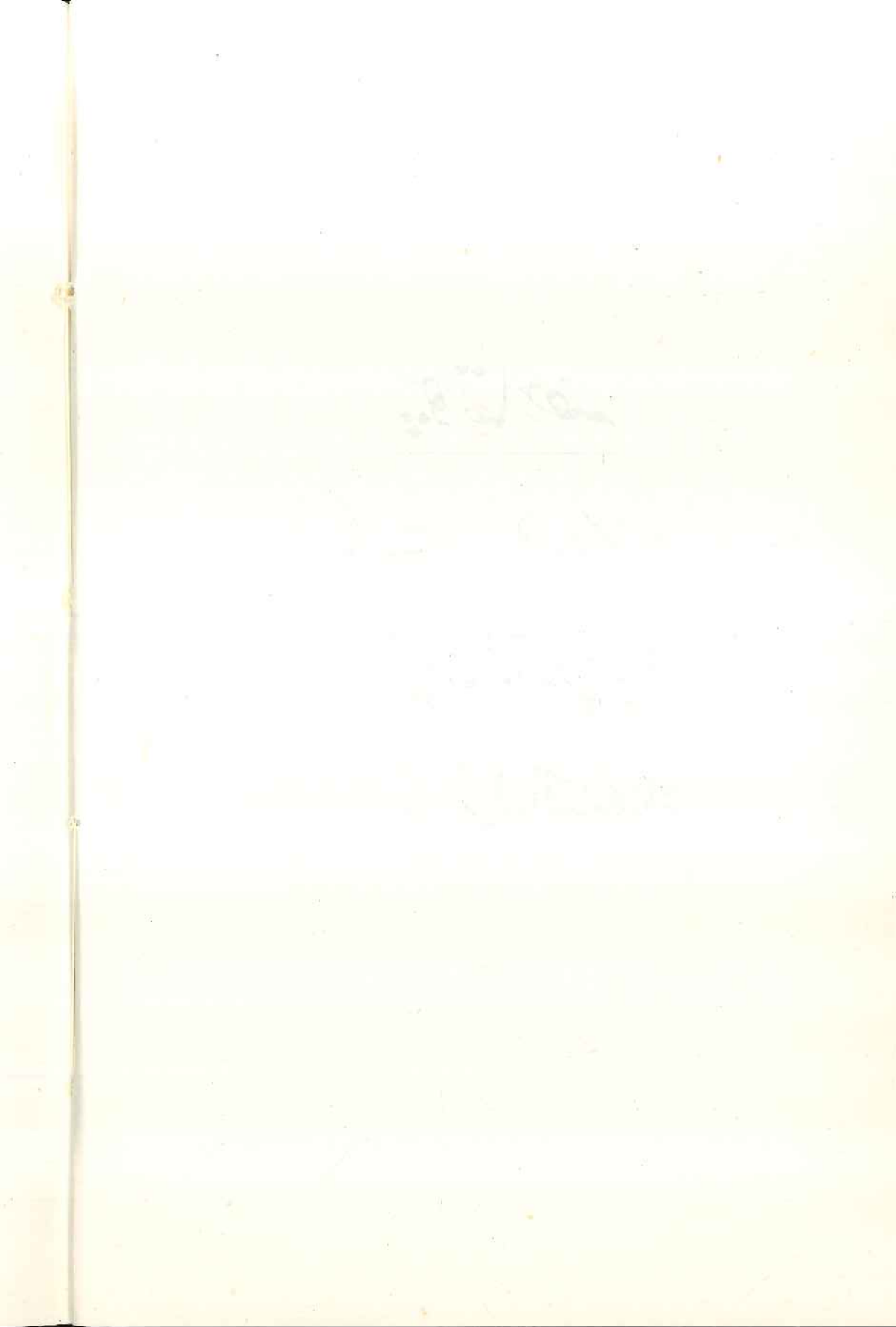
A GLOSSARY OF THE TRIBES AND CASTES OF THE PUNJAB & NORTH WEST FRONTIER PROVINCE – By Sir Denzil Ibetson, Sir Edward Maclagan and H. A. Rose, vol. I (First Published 1911) 1978 edition by Aziz Publishers Urdu Bazar, Lahore. p. 41.

IBID vol. I, vol. II & vol. III. -۷

-۸

AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF INDIAN HISTORY – Kosambi, p. 33.

تصویر نمبر ۱۳۷- وادیٔ سندھ کی تہذیب کا دوری ڈنڈا

تصویر نمبر ۱۳۸- کنگھی جو موہنجو دڑو سے ملی۔ ایسی کنگھیاں ہاتھی دانت اور لکڑی سے بنائی جاتی تھیں، لکڑی کی کنگھی آج بھی پورے پاکستان میں مروّج ہے۔

چوتھا حصّہ

- پاکستان میں لوہے کا زمانہ
- آریاؤں کی آمد اور پھیلاؤ
- آریائی اقتدار کا زمانہ

دسواں باب

آریاؤں کی آمد اور پھیلاؤ

چند دہائیاں پہلے تک پاکستان (اور بھارت میں بھی) یہ خیال عام تھا کہ "آریہ" انسانوں کی کسی نہایت اعلیٰ نسل کا نام ہے جو وسطِ ایشیا سے برصغیر میں آئی تھی اور یہاں کے اونچی ذات کے لوگ اُسی آریہ نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ بعد میں جب تحقیقات میں اضافہ ہوا اور مؤرخین کے علم میں وسعت اور گہرائی پیدا ہوئی تو آریاؤں کی آمد اور ان کے پھیلاؤ کے معاملے کو کم سے کم اہمیت دینے کا رجحان پیدا ہوا۔ یہ بھی کہا گیا کہ آریہ کہیں باہر سے نہیں آئے تھے یہیں کے مقامی لوگ تھے جو وادیٔ سندھ کی تہذیب کے زمانے سے بھی کہیں پہلے سے یہاں آباد تھے اور وادیٔ سندھ کی تہذیب آریاؤں کی آخری زمانے کی تخلیق تھی یہ بھی کہا گیا کہ آریہ ۱۵۰۰ ق م میں پاکستان کے علاقے میں داخل ہوئے جب کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب ۱۷۵۰ ق م میں تباہ ہو چکی تھی۔

لیکن اب قدیم ویدوں اور ویدی ادب کے مطالعے اور اثری کھدائیوں سے آریہ مسئلے کے بارے میں ایک بہتر تصویر پیش کی جاتی ہے جو عمومی طور پر ماہرین میں تسلیم کی جاتی ہے۔

آریہ کون تھے

آریہ کے لفظی معانی کے بارے میں کئی نظریات بیان کئے گئے ہیں۔ مگر سب سے زیادہ قابلِ قبول اور قرین قیاس رائے آریھیے کی ہے جو یوری گنگو فسکی نے نقل کی ہے۔ اس کے مطابق "آری" کے معنی ہیں اجنبی، نووارد، غیر ملکی، بیگانہ۔ آری سے آریہ بنا ــــــ یعنی نوواردوں سے متعلق، نوواردوں کا مددگار، میزبان ــــــ غیر میزبان وحشیوں کے مقابلے میں میزبان"۔ یہاں میزبان سے مراد مہمان نواز ہے تو گویا آریہ اپنے تئیں نوواردوں کا مددگار سمجھتے تھے اور مقامی لوگ انہیں نووارد سمجھتے تھے اس مفہوم میں یہ متفرق قبائل آریہ کہلائے کیونکہ آریہ نہ تو کسی نسلِ

انسانی کا نام ہے اور نہ کسی واحد گروہ کا بلکہ بے شمار قبائل کو مشترکہ طور پر آریہ کہا جاتا ہے جو ایک خاص زمانے میں مسلسل ارض پاکستان میں داخل ہوتے رہے حد یہ ہے کہ ان کی زبان بھی ایک نہ تھی بلکہ آریائی لسانی گروہ کی بے شمار زبانیں اور بولیاں یہ لوگ بولتے تھے۔ آج جب ہم انسانوں کے اُن بے شمار گروہوں کو ایک نام آریہ دیتے ہیں تو اُن کی مشترکہ صفات میں سنسکرت زبان کو مذہبی طور پر سب گروہوں کی مشترکہ زبان سمجھتے ہیں۔ نیز دیوی دیوتاؤں کا وہ سلسلہ جس کا سربراہ جنگجو دیوتا اندر تھا یہ سب لوگ اُسے پوجتے تھے اور مقدس وید اُن سب کی الہامی کتابیں تھیں۔ یہ لوگ اپنے تئیں آریہ کہتے تھے۔

مغربی ماہرین عموماً آریہ زبانوں سے وہ ملتی جلتی زبانیں مراد لیتے ہیں جن میں سنسکرت، یونانی، لاطینی، سلاوی، ٹیوٹانی، اطالوی، ہسپانوی، پرتگیزی، فرانسیسی، رومانوی اور حتیٰ شامل ہیں۔ انہی زبانوں کو بولنے والے سب لوگ عموماً آریہ سمجھے جاتے ہیں۔ پھر آریاؤں کے دو حصے بنائے جاتے ہیں ایک ہند آریائی (انڈو آرین) جو برصغیر میں آئے اور دوسرے ہند یورپی (انڈو یورپین) جو یورپ میں جاکر آباد ہوئے۔ دراصل اس کے لئے یورپی آریائی (یورو آرین) کا لفظ استعمال ہونا چاہیئے۔ ہند آریائی ہند یورپی آریاؤں کی اولاد تھے۔

ہند آریائی قبائل کا اصل وطن اب یقینی طور پر طے ہوچکا ہے کہ خوارزم تھا۔ یہ لوگ خوارزم سے نکل کر براستہ ایران پاکستان پہنچے تھے۔ خوارزم وسط ایشیاء کا وہ علاقہ ہے جسے اب ازبکستان یا اُزبک سوویٹ سوشلسٹ ری پبلک کہتے ہیں اور یہ سوویٹ یونین میں ہے اس سوویٹ ریاست کا صدر مقام تاشقند ہے۔ اسی دیس میں ہند آریائی قبائل رہتے تھے جو ترک وطن کرکے کچھ عرصہ باختر اور شمالی ایران میں رہنے کے بعد ... ۲ ق م میں کوہ ہندوکش کے دروں میں سے ہوتے ہوئے پاک علاقوں میں پہنچے۔ پہلے یہ چراگاہوں کی تلاش میں پھرتے رہے اور ان کی معیشت مویشی پالنے تک محدود تھی۔ بعد میں یہ جنگل صاف کرکے گاؤں بسا کر آباد ہونے لگے اور کھیتی باڑی کرنے لگے۔

ہند آریائی قبائل ... ۲ ق م کے لگ بھگ تاریخ میں نمودار ہوتے ہیں عام خیال ہے کہ پاک علاقے میں یہ لوگ دو لہروں کی شکل میں آئے لیکن جدید انسانیاتی تحقیقات اس بات کو ثابت کرتی ہیں کہ یہ لوگ ... ۲ ق م سے لے کر تقریباً ... ۱ ق م تک مسلسل آتے رہے اور بڑی لہروں کی شکل میں تین مرتبہ ان کی آمد، آبادکاری اور پھر مزید مشرق کو روانگی نظر آتی ہے۔

اگرچہ ماہرین اب کسی بھی "آریہ نسل" کو تسلیم نہیں کرتے لیکن کوسامبی کا خیال ہے کہ برصغیر میں آنے والے آریاؤں میں کوئی نہ کوئی ایک گروہ ایسا تھا جو اپنے تئیں نسلی معنوں میں آریہ کہتا تھا۔[۲] فارس کے بادشاہ داریوشِ اوّل نے اپنی لوحِ مزار کے لئے ۴۸۶ ق م میں یہ عبارت کندہ کروائی تھی:

"پارسو، پارسَہیا پُھترا، آریہ، آریہ چِھترا"

یعنی "پارسی، پارسی کا بیٹا، آریہ، آریہ نسب"

کوسامبی نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ بنیادی طور پر آریہ سے مراد ہے ایک نیا طرزِ زندگی اور طرزِ گفتگو۔ وہ کہتا ہے "قبل تاریخی آریاؤں کی خصوصیات کے بارے میں حتمی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ وہ انتہائی متنوع الصفات، جنگجو، لوٹ مار کرنے والے کانسی کے زمانے کے پدرسری قبائل تھے جن کا زیادہ تر ذریعۂ معاش مویشی بانی تھا۔"[۳] یہ گھڑسوار لوگ تھے۔ لاشوں کو جلاتے تھے۔ ان کے لئے آگ مقدس تھی (اوپتر اگنی) ایران کے مجوسی آگ کو سب سے بڑا دیوتا مان کر پوجتے تھے۔ ایرانی لوگ پہلے لاشوں کو جلاتے تھے۔ بعد میں اسے مردار خور پرندوں اور جانوروں کے حوالے کرنے کا رواج ہوا لیکن لاش رکھنے کی مچان کا جو نام قدیم فارسی میں تھا یعنی "دخمہ" ابتدا میں اس کا لغوی مطلب تھا "جلانے کی جگہ"۔ یہی رواج برصغیر کے بعض آریاؤں میں بھی تھا۔ دراصل لاش جلانے کا رواج شروع میں آتش پرست پجاریوں تک محدود تھا۔ بعد میں اُن کے پیروکاروں نے بھی اپنے مذہبی پیشواؤں کا یہ طریقہ اپنا لیا۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ آریہ متفرق قبائل تھے سب کی اپنی اپنی الگ منفرد ثقافت تھی اور اپنی اپنی الگ بولیاں جو ایک دوسرے سے ملتی جلتی تھیں۔ ابتداء میں آریاؤں کے کل پانچ قبائل تھے "پنچ جن" یا "پنچ کرشتایہ" کا ذکر رگ وید میں بار بار پوری آریہ آبادی کے لئے آیا ہے۔ بعد میں جب پاکستانی علاقے میں آباد ہو گئے تو رفتہ رفتہ ان کے قبائل کی تعداد میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کونسی وجہ یا وجوہات تھیں جن کی بنا پر آریاؤں نے اپنے اصل وطن ازبکستان کو چھوڑا اور دوسرے علاقوں کو روانہ ہوئے۔ ابھی تک اُن کے ترکِ وطن کی کوئی یقینی وجہ نہیں ڈھونڈی جاسکی۔ لیکن عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ اُن کی آبادی زیادہ ہو گئی جس کے مقابلے پر اُن کے وطن میں خوراک کے ذرائع محدود تھے۔ چنانچہ خوراک کی قلت سے مجبور ہو کر اُن کے زیادہ متحرک گروہوں میں سے کچھ جنوب مشرق کی طرف سفر کرنے لگے، کچھ اوپر روسی علاقوں میں پھیل گئے اور کچھ لوگ جن کا امتیازی نشان جنگی کلہاڑا تھا وادیٔ دینوب اور یورپ کی طرف پھیل گئے۔

اگر اُس عنصر کو تلاش کرنے کی کوشش کی جائے جس کی بنا پر ان متفرق قبائل کو ایک نام 'آریہ' دیا گیا اور انہیں برصغیر میں ایک وحدت کے طور پر تسلیم کیا گیا تو شاید وہ اُن کے ماضی اور اصل وطن سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ برصغیر بالخصوص خطۂ پاکستان میں اُن کا 'سیاسی کردار' ہے ان کا سیاسی کردار یہ تھا کہ

"انہوں نے بہت سی قدیم کسان برادریوں کی درمیانی رکاوٹیں تباہ کیں۔ اُن کے وقت سے 'پچھڑے ہوئے اوزار، نظریات اور عقائد جو جگہ جگہ الگ تھلگ رہنے کی وجہ سے محفوظ چلے آرہے تھے اُن کے بدلنے کی گنجائش پیدا کی۔"[۴۳]

آریاؤں کی آمد

آریاؤں کی قدیم پاکستان میں آمد کا سب سے بڑا ثبوت (اور شاید واحد ثبوت) ابھی تک رگ وید ہی ہے۔ اثری کھدائیوں سے ابھی تک کوئی حتمی ثبوت جسے فیصلہ کن کہا جاسکے نہیں ملا۔ ڈاکٹر احمد حسن دانی نے تمر گرٹھا میں جو کھدائیاں کی ہیں آریاؤں کی دو لہروں کی آمد کی گواہی انہوں نے دی ہے۔ لیکن یہ ثبوت ابھی نامکمل ہے اور پوری تصویر کو پیش نہیں کرتا۔ تمر گرٹھا کی قبروں کی کھدائی سے تین زمانوں کی ثقافت کو دریافت کیا گیا ہے۔ سب سے نچلی قبریں پہلے زمانے سے تعلق رکھتی ہیں ان کا زمانہ پندرھویں اور چودھویں صدی قبل مسیح پر محیط سمجھا جاتا ہے یعنی ۱۴۰۰ ق م تا ۱۳۰۰ ق م۔ سب سے اوپر کی قبریں تیسرے زمانے سے تعلق رکھتی ہیں اور ان کا زمانہ ۹ویں صدی ق م سے لے کر چھٹی صدی قبل مسیح کے وسط تک کا ہے یعنی ۱۰۰۰ ق م سے لے کر ۵۵۰ ق م تک۔ ان دونوں ادوار کے درمیان میں جو عہد ہے وہ ۱۳۰۰ ق م تا ۱۰۰۰ ق م پر پھیلا ہوا ہے۔

پہلے زمانے کے برتن ہاتھ سے بنے ہوئے ہیں۔ یہ زیادہ تر تھالی جیسے چپٹے پیندے والی ہانڈیاں ہیں جو خاصی وافر مقدار میں ملی ہیں۔ یہاں کے اکثر برتنوں کا پیندا تھالی جیسا ہی ہے اور اس طرح کے ظروف ایران میں نہیں پائے گئے جس کا مطلب ہے یہ مقامی اسلوب ہے اس دور کے لوگوں میں زیادہ تر وہ نسل ہے جسے پروٹو یورپی کہا جاتا ہے۔

دوسرے زمانے کے لوگوں کی قبریں نہیں ہیں کیونکہ یہ لاشوں کو جلاتے تھے۔ البتہ مادّی اشیاء سے اتنا ظاہر ہوتا ہے کہ اس دَور کے لوگ بھی مقامی تھے، نووارد نہ تھے۔ پہلے دونوں زمانے کانسی سے تعلق

رکھتے ہیں۔

تمر گرھا کا تیسرا زمانہ پاکستان میں لوہے کے تعارف کا زمانہ ہے۔ لوہے کے ساتھ ہی ایک نیا طرزِ زندگی بھی پاکستان میں ظاہر ہوتا ہے اور لوہے والے نئے لوگ پرانے لوگوں کے لئے کسی رُو رعایت اور لحاظ کا اظہار نہیں کرتے بلکہ اُن کی قبروں کو اکھیڑ کر پتھر استعمال میں لاتے ہیں اور لاشوں کی جلی ہوئی ہڈیوں کو بکھیر دیتے ہیں۔

اس سے دانی صاحب[5] نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ لوگوں کی دو لہریں پاکستان کے علاقے میں داخل ہوتی ہیں پہلی دوسری ہزاری قبل مسیح کے وسط میں یعنی ۱۵۰۰ ق م کے لگ بھگ اور دوسری ۱۰۰۰ ق م کے فوراً بعد۔ پہلی وہی لہر ہے جو رگ وید میں مذکور ہے جو اپنے تئیں آریہ کہتے تھے، جن کے دیوتا اندر نے وادیٔ سندھ کے حکمرانوں کو تاخت و تاراج کیا اور دوسری لہر مہابھارت کے زمانے کی ہے۔ رگ وید میں صرف دو دھاتوں کا ذکر آیا ہے۔ پہلی تو سونا ہے اور دوسری "تامرآیاس" ہے یعنی تانبا۔ جب کہ بعد کے ویدوں میں تیسری دھات "کرشنا آیاس" (کالی دھات، لوہا) کا ذکر بھی آیا ہے۔

جھوکر ثقافت ملی ہے، اُس کے خالقین وہی آریہ لوگ تھے جنہوں نے سندھ تہذیب کو تاراج کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ آریاؤں کی آمد ایران سے جہاں وہ خانہ بدوشوں کی طرح محوِ سفر رہتے تھے پاکستانی علاقوں کی طرف سن ۲۰۰۰ ق م میں ہی شروع ہوگئی تھی۔ وہ بیک وقت کسی لشکر کی صورت میں اس علاقے پر نہیں ٹوٹ پڑے بلکہ وہ چھوٹے چھوٹے قافلوں کی صورت میں ازبکستان سے ایران کی طرف سفر کرتے رہتے۔ ایران میں کسی ایک جگہ جم کر نہیں رہے بلکہ خانہ بدوش قبائل کی صورت ہمیشہ سفر میں رہے۔ ایران سے وہ افغانستان کے راستے خطۂ پاکستان میں داخل ہوتے رہے۔ اگر وہ پاکستان میں ۲۰۰۰ ق م میں داخل ہونا شروع ہوئے تو پھر یقینی بات ہے کہ کئی سو سال پہلے ہی ازبکستان سے اُن کے قافلے نکلنا شروع ہوئے ہونگے۔ آریاؤں کے قافلے ۱۰۰۰ ق م بلکہ ۸۰۰ ق م تک پاکستانی علاقوں میں آتے رہے۔ ہڑپہ کے مدفن ر۔۳۷ میں جو لوگ دفن ہیں وہ رگ وید سے پہلے کے آریہ ہیں لیکن مدفن کے لوگ شاید وہی آریہ ہیں جنہوں نے ان شہروں کو تباہ کیا۔ دانی کے بقول گندھارا قبروں کے لوگ رگ وید والے آریہ ہیں۔ ایل ایم جوشی[6] نے اس بات کی تائید کی ہے اور مدفن ھ کے لوگوں کو بھی رگ ویدی آریہ قرار دیا ہے۔

وادیٔ سندھ میں اور مشرقی پنجاب میں جو رنگین بھورے ظروف مختلف مقامات سے ملے ان کو اب عام طور پر آریاؤں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ برتن چاک پر بنے ہیں۔ نرم اور نفیس ساخت کے ہیں۔ ان کی بناوٹ نہایت اعلیٰ معیار کی ہے اور ان پر سیاہ مصوری ہے تصویریں ہندسی اشکال پر مشتمل ہیں۔ ان کے ساتھ تانبے کی اشیاء اور ہڈی کے اوزار بھی ملے ہیں ان ظروف کے ساتھ لوہے کی چیزیں بھی ملی ہیں یہ لوگ چاول اُگاتے تھے۔ گندھارا وادی میں بھی ڈاکٹر دانی نے ان کے چاول اُگانے کی تصدیق کی ہے۔ ان کے پالتو جانوروں میں خاص طور پر گھوڑا، سؤر اور بھینس شامل ہیں۔ بھارت میں ملنے والی ان اشیاء کا زمانہ ...اق م تا. ۸ق م پایا گیا ہے۔ یہ لوگ چٹائی اور گارے کے مکانوں میں رہتے تھے۔

ان اثری شواہد سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ آریہ خطۂ پاکستان میں کئی لہروں کی صورت میں آئے۔ ایک لہر تو وہ ہے جس کے کچھ لوگ ہڑپہ کے مدفن ھ۔ ۲۔ میں اور ر۔ ۳۷ میں نظر آتے ہیں۔ یہ تمام لوگ رگ وید میں مذکور آریاؤں سے پہلے کے لوگ ہیں۔ رگ ویدی آریہ (یعنی وہ آریہ جن کا رگ وید میں ذکر ہے) ایک طرف گندھارا کی قبروں میں پہلی لہر کے طور پر، میں اور دوسری طرف ہڑپہ کے مدفن ھ ’۲‘ اور ’۱‘ میں ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں۔ جنہوں نے دم توڑتی ہوئی سندھ تہذیب پر آخری ضرب لگائی۔ گویا آریہ صدیوں تک مسلسل اس خطے میں شمال مغرب سے داخل ہوتے رہے۔ صوبہ سرحد اور پنجاب اور سندھ میں آباد ہوتے رہے۔ چھوٹے قبائل مل کر بڑے قبائل بنے اور بڑے قبائل مل کر ایک علاقائی ریاست بنے اور یہ عمل طویل عرصے پر پھیلا ہوا ہے۔

اثری شواہد کے مقابلے پر دوسرا جو بڑا ثبوت ہے وہ رگ وید ہے۔ جو نسبتاً زیادہ تفصیل کے ساتھ آریاؤں کے بارے میں معلوم فراہم کرتا ہے۔ رگ وید کے زمانہ تصنیف کے بارے میں رومیلا تھاپر کا خیال ہے کہ یہ ...اق م سے پہلے ہی لکھا جا چکا تھا۔ کوسامبی ۱۵۰۰ق م بتاتا ہے اور جوشی کا خیال ہے۔ رگ وید پانچ سو سال کے عرصے میں لکھی گئی ہے۔ اس کی تصنیف کا آغاز ۱۵۰۰ق م شروع ہوا اور ...اق م تک مکمل ہوا۔ سالے تورنشے رگ وید کا زمانہ تصنیف ۲۵۰۰ق م بتاتا ہے۔ رگ وید کے زمانۂ تصنیف کا تعین کرنے کا ذریعہ صرف اور صرف رگ وید کی اپنی زبان اور اُس میں درج واقعات ہیں۔ اس سلسلے میں بہت کم مدد اثریات سے ملتی ہے۔ اب بہرحال اس بات پر اتفاق رائے ہوتا نظر آتا ہے کہ رگ وید کے ابتدائی حصے ۱۵۰۰ق م میں لکھے گئے تھے اور چند سو سال بعد تک اس کی تصنیف کا عمل جاری رہا۔ اس کے

قدیم حصوں میں ہی آریاؤں کی آمد اور مقامی لوگوں سے ان کے ٹکراؤ کی داستانیں قلمبند ہیں۔ البتہ ایک بات طے ہے کہ رگ وید کے جو گیت پہلے دن رچے گئے وہ آج تک، لفظ بہ لفظ اور حرف بہ حرف اپنی اصلی حالت پر محفوظ ہم تک پہنچے ہیں۔ کیونکہ نسل در نسل ویدی علما اور حُفّاظ جنگلوں میں دنیا کو چھوڑ کر، ویدوں کو حفظ کرتے اور کراتے رہے اور ایک حرف کی تبدیلی کے روادار نہ ہوئے۔ یہ وہ سب سے بڑی طاقت ہے۔ جو رگ وید کے اشعار کو تاریخی مطالعہ کے لئے قابلِ قدر بناتی ہے۔ ابتدا میں مؤرخین کا خیال تھا کہ رگ وید میں درج واقعات ـــــ وادیٔ سندھ کی تہذیب کی تباہی اور آریاؤں کی فتح ـــــ کا زمانہ بھی ۱۵۰۰ ق م ہے۔ اس زمانی تعیّن کی بنیاد رگ وید کے اندرونی شواہد تھے۔ لیکن اب اثری شواہد اور رگ ویدی واقعات کے تقابلی مطالعہ سے مؤرخین عموماً اس بات پر متفق ہیں کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب کا زوال ۱۷۵۰ ق م میں ہوا اور اسی کی داستانیں رگ وید میں درج ہیں۔ ڈی ای میکاڈّن نے ثابت کیا ہے کہ ہڑپہ وادیٔ سندھ کا شہر تھا۔ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے جسے کہ پاکستانی مؤرخین تسلیم کرنے کا رجحان رکھتے ہیں تو پھر یقینی طور پر سندھ تہذیب کا زوال ۱۷۵۰ ق م میں قرار پاتا ہے۔ ڈبلیو وُوسٹ نے تفصیلی لسانی تجزیے سے ثابت کیا ہے کہ رگ وید میں مذکور حملہ ۱۷۵۰ ق م سے تعلق رکھتا ہے۔ اثری شواہد اس رائے کی تائید کرتے ہیں۔ رگ وید کے متن کی صحت کو علمائے سنسکرت شک و شبہ سے بالاتر سمجھتے ہیں۔ رگ وید کی ہر مناجات کو سُوکت کہتے ہیں اور مذہبی عقیدہ یہ ہے کہ ہر سُوکت ازل سے اسی طرح ہے اور ابد تک اسی طرح رہے گی۔ لکھنے والے رشیوں نے یہ گیت تخلیق نہیں کئے تھے بلکہ انہوں نے "دیکھے" تھے۔ گویا کہیں کسی آسمانی تختی پر یہ ازل سے لکھے گئے ہوں گے جنہیں مختلف رشیوں (دیکھنے والوں، رشی: دیکھنے والا) نے دیکھا تھا اور پھر انہوں نے اگلی نسل کو منتقل کیا۔

رگ وید میں مذکور آریاؤں کی پہلی لہر وہی ہے جن کا دیوتا اِندر جنگ میں ناقابلِ تسخیر تھا۔ اندر سب دیوتاؤں کا سردار تھا۔ یہ آریہ پدرسری لوگ تھے۔ کیونکہ یہ زیادہ تر دیوتاؤں کو مانتے تھے۔ اِندر کا ایک ہتھیار "وجر" تھا۔ جو چلنے والا تھا۔ وجر کا لفظی مطلب ہے گرز لیکن بعد میں اس سے مراد "صاعقہ" یعنی کڑک کر گرنے والی بجلی بھی لی جانے لگی۔ اِندر ایک تیز رفتار رتھ پر سوار ہے۔ سوم رس پی کر مست ہو جاتا ہے۔ شہروں کو منہدم کرتا ہے اور پانی کے بندوں کو توڑتا ہے۔ دریاؤں کو آزاد کرتا ہے اور پانی کو عوام تک پہنچاتا ہے۔ اندر اپسو جیت" (پانی کا فاتح) ہے اور پانی ہی کی خاطر اس نے داسیوں کے کئی شہر تباہ کئے۔ وہ خدا کو نہ ماننے والوں کے

خزانے مسلسل لوٹتا رہتا ہے، کبھی دھوکے سے، کبھی زور سے۔

آریاؤں کی دوسری لہر جو پاکستان میں آئی، اُس کا ثبوت بھی رگ وید میں موجود ہے ایک جگہ ذکر ہے کہ "سشراوس" نے جس کے کوئی خونی رشتہ دار نہ تھے، بیس بادشاہوں سے جنگ لڑی اور انہیں شکست دی (رگ وید ۱-۵۳-۹-۱۰)۔ یہ ایرانی "کاوی ہشراوس" ہے جس کا ذکر اوستا میں آیا ہے۔ جو باپ کا بدلہ لیتا ہے۔ اسی طرح تورانبو اور تُورذیان کے الفاظ جن کا مطلب ہے "تیزی سے آگے بڑھنے والے" رگ وید میں آتے ہیں۔ ان سے تُورانی مراد ہو سکتا ہے۔ اسی طرح رگ وید میں "تیرا اندر" کی تعریف کی گئی ہے جس کا ایک پارسو (فارسی) سے تعلق بتایا گیا ہے۔ اس لئے یہ بھی کوئی ایرانی ہو سکتا ہے۔ اُدھر اوستا میں آیا ہے کہ سات دریاؤں کی سرزمین آریاؤں کے علاقوں میں سے ایک ہے۔ کچھ دیومالائی کہانیاں رگ وید اور میسوپوٹیمیا یا رگ وید اور ایران کی اساطیر میں مشترک ہیں مثلاً رگ وید میں سورج دیوتا پہاڑوں کو پھاڑتا ہے اور دروازے کھول دیتا ہے (رگ وید ۵-۴۵-۱-۳) میسوپوٹیمیا کی ایک مُہر پر ہوبہو اسی واقعے کی تصویر ملتی ہے (شکل نمبر ۱۳۹) اس میں سورج دیوتا ایک دروازے کے اندر ایک پہاڑی کو پاؤں کی ٹھوکر سے تباہ کر رہا ہے۔ دروازے کے ساتھ دیواریں نہیں ہیں۔ رگ وید میں ہے کہ تریتا آپتیا کی مدد سے یا اُس کے ذریعے اندر نے تواشتر (دستکار دیوتا) کے تین سروں والے بیٹے کے سر کاٹ دیئے۔ یہ تینوں سر تین پرندے بن کر اُڑ جاتے ہیں۔ یہ تین سروں والا دیوتا تواشتر وادیٔ سندھ کی ایک مُہر پر بھی ملتا ہے (تصویر نمبر ۱۰۳) تواشتر ایک کاری گر ہے جو چیزوں کو بناتا ہے۔ یہ سب سے پہلے پیدا ہوا اور سب شکلوں کے روپ دھار سکتا ہے۔ لہٰذا سب شکلیں بنا بھی سکتا ہے۔ رگ وید میں تواشتر کا مطلب ترکھان بھی آیا ہے۔ تواشتر ہی نے اندر کا وجر بنایا۔ وجر کے معنی گرز ہیں اور بعض صورتوں میں شاید رتھ بھی۔ تواشتر نے آسمان اور زمین بنائے ہیں اور لہٰذا وہی مالکِ کائنات بھی ہے۔ تواشتر کے سر پر بھینس کے سینگ ہیں۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ وادیٔ سندھ کے حکمران خاندان کی علامت ہے۔ جو بھینس کے ٹوٹم والے چرواہا معیشت کا پس منظر رکھنے والے دستکار تھے (کاشتکار نہ تھے) جنہوں نے حکومت بنائی۔ یہاں آریاؤں کا اُن سے سمجھوتہ نظر آ رہا ہے۔

اوستا میں ایک تین سروں والا دشمن "ازی دہاک" ہے جو بعد میں ضحاک بن گیا۔ اس کا سر "تھرتی تونا آتھویا" کاٹ دیتا ہے۔ یہ قاتل ہیرو ہے جو چار کونوں والے "وارینہ" میں پیدا ہوتا ہے۔ جو کو رواریۂ کو ایرانی شارحین موجودہ شہر گیلان کا متبادل سمجھتے ہیں جو بحرِ خضر کے پاس ہے لیکن کوسامبی کے خیال میں اس سے مراد خوارزم

ہونا چاہیئے کیونکہ چاروانہ (کنارے) بھی تو ہیں جو گیلان میں ناپید ہیں قائل کا نام بھی دونوں جگہ ملتا جلتا ہے۔

آریاؤں کا پھیلاؤ

رگ وید میں جن پہاڑوں، دریاؤں، علاقوں اور قبائل کا ذکر آیا ہے اُن سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ آریہ قبائل کن علاقوں میں رہتے تھے اور کن علاقوں سے واقف تھے مثلاً رگ وید میں "ہماونت" پہاڑ کی برف پوش چوٹیوں کا ذکر ہے۔ یہ ہمالہ ہو سکتا ہے اسی پہاڑ کی ایک چوٹی "مجاونت" کا ذکر ہے۔ اس کے بارے میں اندازہ ہے کہ آزاد کشمیر کے جنوب مغربی علاقے میں واقع تھی اور یہیں سے "سوم" بُوٹی حاصل کی جاتی تھی۔ جس سے سوم رس نکالتے تھے۔ جو آریاؤں کی مرغوب شراب تھی۔ تین شاخوں والے ایک پہاڑ (ترِ یکاکوہ، سہ شاخہ) کا ذکر بھی ہے جس میں سے اَسِکنی (چناب) بہتا ہوا نکلتا ہے۔ رگ ویدی آریاؤں نے اپنے دیس کو سپتا سِندھوا (سات دریاؤں کی سرزمین) کے نام سے یاد کیا ہے۔ ان سات دریاؤں کے جو نام رگ وید میں آئے ہیں وہ یوں ہیں؛ شُتُدری (ستلج)، وِپاش (بیاس)، پَرُشنی (بعد میں اسے ایراوتی کہا گیا۔ مراد راوی)، اَسِکنی (بعد میں اسے چندر بھاگا کہا گیا۔ یعنی چناب)، وِتَستا (جہلم)، سندھ اور سرس وتی۔ ان سات دریاؤں کے علاوہ رگ وید میں دریائے سندھ کے مغربی معاونین کا ذکر بھی ہے۔ کُبھا (دریائے کابل)، گومتی (دریائے گومل) کرُمو (دریائے کرم) اور سُواستو (دریائے سوات) بھارتی مورخین سِسِر کُمار مترا اور ادھیر کمار چکرورتی کا خیال ہے کہ شاید شروع میں رَسا (آمو دریا جس کو دریائے جیحوں بھی کہتے ہیں اور جو سوویت یونین میں ہے) اور کُبھا کی سرزمین یعنی افغانستان کا شمالی حصہ اور تاجکستان کا جنوبی علاقہ بھی شاید آریاؤں کی "سات دریاؤں کی سرزمین" میں شامل ہو۔ سات دریاؤں کے جو نام ہیں وہ سب بامعنی ہیں مثلاً سندھ کا مطلب ہے سمندر مراد ہے بہت بڑا دریا۔ وپاش کا مطلب ہے بغیر رکاوٹ یا بندھن کے۔ کیونکہ بیاس اکثر اپنا راستہ بدلتا رہتا تھا۔

سندھ کے دریائی نظام سے باہر جن دریاؤں کا ذکر ہے وہ کثرت سے نہیں آیا۔ ان میں گنگا، یمنا، سرایُو اور درشد وتی شامل ہیں یمنا کا ذکر صرف تین مرتبہ ہے۔ درشد وتی سے گھگھر یا چِتانگ مراد لی جاتی ہے۔ ایک اور دریا "آپیا" تھا جو درشدوتی اور سرس وتی کے درمیان تھا۔ گومتی کُبھا اور کرُمُو کے درمیان تھا لہٰذا یقیناً یہ دریائے گومل تھا۔ سرایو کو بعضوں نے کرمو کا دوسرا نام قرار دیا ہے لیکن بھارت میں اجودھیا کے علاقے میں سرایو نام کا ایک چھوٹا سا دریا ہے۔ رگ وید کا اشارہ اس کی طرف بھی ہو سکتا ہے۔

پرانا خیال یہ تھا کہ آریہ قبائل سمندر سے ناواقف تھے لیکن رگ وید میں ہے کہ سرس وتی سمندر میں جا گرتا ہے (رگ وید ۶-۶۱، ۲، ۸/۷-۹۵-۲) مشرقی اور مغربی سمندروں کا بھی ذکر ہے (رگ وید ۱۰-۱۳۶: ۵، ۶) سمندر کے خزانوں کا تذکرہ ہے۔ یہ بھی ذکر ہے کہ بھوجیو کا جہاز تباہ ہو گیا تھا۔ سمندر کی اونچی لہر کا بھی ذکر ہے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے کہ آریہ لوگ سمندر سے ناواقف تھے۔ وہ لوگ یقیناً صوبہ سندھ تک پھیلے ہوئے تھے۔ رگ وید میں جن قبائل کا ذکر ہے اُن میں ایک "بھلان" قبیلہ بھی ہے جو وادیٔ بولان (بلوچستان) میں رہتا تھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آریہ قبائل پاکستان کے چاروں صوبوں کے علاقوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ مگر اُن کا اصل ارتکاز اور ان کے اقتدار کا مرکز پنجاب میں تھا۔ اس کے علاوہ کشمیر اور افغانستان میں بھی آریہ قبائل آباد تھے رگ وید کے آخری زمانے میں آریہ بھارتی پنجاب کے ضلع انبالہ اور راجستھان تک بھی پھیل گئے تھے لیکن آریاؤں کے بارہ سو سالہ اقتدار (۱۷۵۰ ق م تا ۵۰۰ ق م) کا ارتکاز پاکستان تک محدود تھا اور اس کا مرکز پنجاب تھا۔

آریہ قبائل اور مقامی لوگوں سے کشمکش

رگ وید سے معلوم ہوتا ہے کہ آریہ ایک ایسے خطے میں آباد ہوئے جہاں داس یا داسیو بکثرت آباد تھے۔ ان داسیوں سے آریاؤں کی مسلسل چپقلش رہتی تھی گویا وہ ایک دشمن دیس میں آباد ہوئے۔ لفظ داس کا رشتہ ایرانی دہی یا دیہیہ سے بھی جوڑا گیا ہے جس کا مطلب ہے دیہاتی، گنوار، گاؤں کا رہنے والا۔ ہو سکتا ہے پہلے یہ لفظ عام دیہاتیوں کے لئے بولا جاتا ہو یا کسی بڑے کاشتکار قبیلے کا نام ہو۔ بہر حال بعد میں اس لفظ کا مطلب مفتوحہ لوگ یا غلام قرار پایا۔ آر ایس شرما نے داس اور داسیو میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ دونوں ہم معنی الفاظ نہیں ہیں۔ اُس کے خیال میں داس آریہ لوگ تھے اور داسیو مقامی لوگ۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آریاؤں کی کشمکش داسیوں سے بھی رہتی تھی اور داسوں سے بھی۔ اس لئے یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ داس مقامی حکمران طبقات میں سے تھے اور داسیو مقامی عوام تھے جو غلام بنے اور بعد میں شودر بنے۔

رگ وید عین اُس زمانے کی تخلیق نہیں جب مقامی آبادی سے آریاؤں کی بڑی اور فیصلہ کن جنگیں ہو رہی تھیں مثلاً ہڑپہ کی فیصلہ کن جنگ ۱۷۵۰ ق م میں یا اُس کے قریب ہوئی۔ جب کہ رگ وید کی تصنیف کا آغاز ۱۵۰۰ ق م میں ہوا یعنی ڈھائی سو سال بعد۔ یہی وجہ ہے کہ رگ وید میں آریاؤں کی فتوحات پر دیومالائی دھند چڑھی ہوئی ہے۔ رگ وید میں اندر کی فتوحات کا بار بار ذکر ہے۔ اندر "پُورم درا" یا پُورن درہ ہے (زیادہ صحیح تلفظ

پورندر) یعنی شہروں کو تباہ کرنے والا ہے۔ اندر نے داس بادشاہ شام برا کے یکے بعد دیگرے کئی قلعے تباہ کئے رگ وید میں ایک جگہ ہے کہ اگنی دیوتا کے خوف سے کالے رنگ کے لوگ اپنا بھرا پُرا شہر چھوڑ کر بھاگ گئے (رگ وید۔ ۵، ۳) اسی طرح تیستر یہ برہمن میں قدیم باشندے جن کو شہروں سے مار بھگایا گیا ہے۔ اُن کے سامان کا بطور سوغات ذکر ہے (ت ب ۲-۴-۶-۸)

آریاؤں اور مقامی قبائل میں فرق جسمانی ساخت کے علاوہ ثقافت اور طرز زندگی کا بھی تھا۔ یہ فرق مادی اشیاء میں بھی تھا اور رویوں میں بھی۔ آریہ بھی قبائل میں منقسم تھے اور داس بھی۔ داس لوگ قبیلے کو وِش کہتے تھے۔ یہ لوگ قلعہ بند شہروں میں رہتے تھے۔ قلعہ بند شہر کو پور یا پورہ کہتے تھے (تلفظ: پور: پُر؛ پورہ: پُرہ) یہ پُر کچی مٹی کے بھی بنے ہوتے تھے اور پکی اینٹوں کے بھی۔ لکڑی کے بھی اور پتھر کے بھی۔ آیسی (دھات) بھی استعمال ہوتی تھی۔ رگ وید میں اگنی دیوتا سے التجا ہے کہ ان پوروں کو جلا کر راکھ کر دے (رگ وید ۲-۲۸) داسوں کے رہنے کے لئے مختلف موسموں کے لئے مختلف قلعے تھے مثلاً "شاردی" (مطلب خزاں کے قلعے) موسم خزاں میں رہائش کے لئے استعمال ہوتے ہوں گے کیونکہ اس موسم میں دریائے سندھ اور اُس کے معاون دریاؤں میں زبردست سیلاب آتا ہوگا۔ اور عام میدانی شہر غیر محفوظ ہو جاتے ہوں گے۔ یہ ساری باتیں ظاہر کرتی ہیں کہ داس شہری لوگ تھے اور کافی دولت مند تھے۔ مرکزی سلطنت کا شیرازہ بکھر جانے کے باعث کئی داس ریاستیں وجود میں آ چکی تھی جو یقیناً قبائلی نیز علاقائی بنیادوں پر اُستوار ہوں گی۔ ان کے خود مختار حکمران تھے۔ رگ وید میں ایسے کئی حکمرانوں کے نام آئے ہیں مثلاً الی بیشا، دُھونی، چُموری، شام برا اور کئی دوسرے۔ بعض داسیو قبائل کے نام بھی رگ وید نے محفوظ کر لئے ہیں مثلاً چنڈال پرناک، سِمیُو، اَجَس، شِگرُو، یکشو وغیرہ۔

داسیوں کی جسمانی خصوصیات جو رگ وید نے بیان کی ہیں اُن میں یہ ہے کہ یہ لوگ کرشنَتْ واچ (کالے منہ والے مراد کالی رنگت والے)، اناس (بغیر ناک والے مراد چپٹی ناک والے) اور مِرِدھر واچ (سخت منہ والے مطلب سخت زبان، بدزبان، درشت گفتگو کرنے والے) تھے۔ ان داس لوگوں کے رویوں پر رگ وید میں جو اعتراضات کئے گئے ہیں یا اُن کی جو صفات بتائی گئی ہیں وہ اس طرح ہیں:

اَکرَماں : بے عمل یعنی مذہبی رسومات ادا نہ کرنے والا۔

ادیوایُو : دیوتا کے بغیر یعنی دیوتاؤں کی پرواہ نہ کرنے والا یا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ اپنی دیوی ماؤں کی پرواہ کرتے تھے اور ان کے دیوتا کوئی نہ تھے اور یا پھر یہ مراد ہے کہ وہ آریائی

دیوتاؤں کی پرواہ کرتے تھے۔

اَبرَہمن : برہمن کے بغیر، برہمن کی عزت نہ کرنے والا۔

ایجوانان: یجیہ یا یگیہ یعنی قربانی نہ دینے والا۔

اَوَرَت : جس کا کوئی ورت (قانون) نہ ہو۔ لا قانون۔

انیاورت: عجیب وغریب ریتوں رواجوں کو ماننے والا۔

دیواپی یُو: دیوتاؤں کی توہین کرنے والا۔

انیا دیوا : عجیب وغریب دیوتاؤں کو ماننے والا۔

شِشنا دیوا: شِشنا دیوتا کو پوجنے والا۔ شِشنا کا مطلب ناگ بھی ہے اور اس سے مراد لنگم بھی ہو سکتا ہے۔

داسوں کے علاوہ دوسرے مقامی لوگ جن پر رگ وید میں تنقید کی گئی ہے۔ پنی کے نام سے یاد کئے گئے ہیں۔ یہ بھی آریاؤں کے دشمن تھے۔ ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ بھیڑئیے کی طرح حریص تھے۔ رگ وید میں ایک جگہ "وانک" کا لفظ آیا ہے جس کا مطلب ہے۔ تاجر۔ وانک پنی کی بدلی ہوئی شکل ہے۔ پنی لوگوں نے اندر کی مخالفت کی تھی۔ رگ وید کے بقول یہ لوگ بے حد کنجوس اور بدزبان تھے۔ غالباً پنی کوئی قبیلہ نہ تھا بلکہ انتہائی رئیس قسم کے تاجروں کو پنی کہتے تھے۔ ان کے خلاف آریاؤں کی نفرت خانہ بدوش چرواہوں کی دولت مند رئیسوں کے خلاف طبقاتی نفرت کی چاشنی بھی رکھتی ہے ایک جگہ سَرَما دیوی اندر کا پیغام لے کر پنیوں کے پاس جاتی ہے۔ یہ ایک کُتیا دیوی ہے۔ اس کے نام میں "ما" کا لفظ ہے جس کا مطلب ہے ماں۔ سندھی بولی میں آج بھی ماں کو "ما" کہتے ہیں۔ اس لئے یہ اصل میں مقامی لوگوں کی دیوی تھی۔ آریاؤں نے اسے کُتیا کا روپ دے دیا۔ بہر حال سرما دیوی پنیوں کے پاس جا کر اندر کی طرف سے مویشیوں کا مطالبہ کرتی۔ یہ سیدھا سیدھا خراج مانگنے والا معاملہ ہے۔ پنیوں نے یہ مطالبہ مسترد کر دیا۔ چنانچہ پنیوں کو بعد کی اساطیر میں بھوتوں اور شیطانوں کا روپ دے دیا گیا۔ ایک جگہ رگ وید کہتا ہے کہ بَرَبُو جو کہ پنیوں میں سب سے بلند مرتبہ تھا۔ رشی بھرت واج نے اُس کی سخاوت کی تعریف کی ہے (رگ وید ۶۔ ۴۵، ۳۱-۳۳) رشی بھرت واج برہمن ہے اور آریہ ہے جب کہ بربو ترکھان ہے اور مقامی ہے اور پنی ہے تو گویا جو آریاؤں کو مال مویشی ساز وسامان دے دے وہ اچھا ہے جو نہ دے وہ شیطان ہے۔ پنیوں کو رگ وید میں اکثر کرائے کے قاتل، دولتمند، لالچی،

غدار اور آریاؤں کے دشمن بتایا گیا ہے۔ انہی کے خزانے اندر نے لوٹے (رگ وید ۲،۴۲،۶-۷)، رگ وید میں پنی کو شر پسند اور مویشی چور بھی بتایا گیا ہے۔ آریاؤں کی بڑی دولت تو مویشی ہی تھے جنہیں چرا کر پنی بچ آتے تھے لیکن پنی بہرحال یہاں کے حکمران طبقات میں سے ایک طبقہ تھے لہذا آریہ فاتحین کی ان سے جلد یا بدیر صلح ہوئی ہو، تھی اور ہوئی اس لئے آریوں کے اصل دشمن داسیو قرار پائے۔ یعنی محنت کش عوام، شودر۔ داسوں اور داسیوں کی الگ الگ صفات اور تشخص کو رگ وید میں ڈھونڈ نکالنا بے حد مشکل ہے۔ کیونکہ اکثر یہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ داس کا مطلب بعد میں غلام ہو گیا۔ ایسا لگتا ہے کہ شروع میں داس سے مقامی کاشتکار اُمراء مراد تھے جب کہ داسیو کا مطلب تھا "داس والے" یعنی داس لوگوں کے کارندے یا غلام بعد میں یہ تفریق ختم ہو گئی اور داس کا مطلب غلام ہو گیا۔ اگرچہ طبقات زیر و زبر ہوتے رہے ہوں گے مگر نئے زمانے کے غلاموں کا نام داس ہی پڑا۔

ایک برہمن "وِش اشوی" آریہ تھا جس کو داس بادشاہوں "بل بوتھ" اور "ترکش" نے سو اونٹوں کا تحفہ دیا۔ ایک داس راجہ اَربُد تھا جس کو اندر نے صرف اس وجہ سے پاؤں تلے کچل دیا کہ وہ داس تھا۔

ایک جگہ اندر کی لڑائی "کویَو" سے ہوتی ہے۔ "کو" یا "کُ" کا مطلب ہے بُرا۔ اور یَو جَو کی سنسکرت ہے۔ مطلب ہوا بُرا جَو۔ یا جو کی خراب فصل لیکن لڑائی کا بیان ایسا ہے کہ اُسے جو کی خراب فصل کاٹنے کا تذکرہ نہیں مانا جا سکتا۔ اندر کے لئے یہ لڑائی بڑی سخت اور مشکل تھی۔ کوسامبی نے خیال ظاہر کیا ہے۔ کویو سے مراد داس بادشاہ نموچی تھا جو سلسلہ کوہستانِ نمک کے علاقے کا بادشاہ تھا۔ یہ دو دریاؤں کا بادشاہ تھا۔ یعنی دو دریاؤں کے درمیان کی جگہ۔ یہ دو دریا جہلم اور سندھ ہو سکتے ہیں اور جس علاقے کا وہ بادشاہ تھا۔ وہ لہندا ہو سکتا ہے یا کچھ زیادہ یعنی ضلع میانوالی، خوشاب اور اٹک شہر۔ نموچی کی فوج عورتوں پر مشتمل تھی جسے دیکھ کر اندر ہنستا تھا۔ لیکن اندر اُس کو لڑائی میں شکست نہ دے سکا اور اُس نے صلح کا سمجھوتہ کیا

دیکھو ص ۱۰۶ انسائیکلو پیڈیا سالے تور سے۔ بعد میں پتہ نہیں کس طرح وہ نموچی کو دھوکہ دینے میں کامیاب ہو گیا اور دھوکے سے اس کا سر قلم کر دیا۔ اسی جگہ رُشام قبیلے کا بھی ذکر آیا ہے بعد میں رُشام سے وہ علاقہ مراد لیا جاتا تھا جو پنجاب میں نمک کی کانوں کا علاقہ ہے۔ ایک اور جگہ ذکر ہے کہ اندر نے داس "ارش سانس" کا پیارا سر کاٹ لیا۔ یہ سر پیارا اس لئے ہے کہ واقعہ بیان کرنے والے رشی "گرت سَمَد" کو ارش سانس سے کچھ ملتا رہا ہوگا۔ اندر اور بھی کئی موقعوں پر اپنے پیارے جانوروں یا دیوتاؤں یا انسانوں کے سر کاٹتا ہے۔ شاید یہ قربانیاں ہوں یا اندرونی اختلافِ رائے کی صفائی ہو۔

رگ وید میں ایک جگہ ذکر ہے کہ اندر شُشن کے طاقت ور پوروں (قلعوں) کو توڑتا ہے۔ شُشن کا ایک مطلب خشک سالی بھی ہے۔ لیکن یہاں اُس کے طاقت ور قلعے ہیں جن کو اندر توڑتا ہے اور پانی بہہ نکلتا ہے گویا اس راجہ کے قلعہ بند محلات بھی تھے اور پانی رکھنے کے مضبوط بند بھی، جن کو آریاؤں نے تاخت و تاراج کیا (رگ وید، ۱۔ ۵۱۔ ۱۱) ایک جگہ ہے کہ اندر نے شیطان "پپرو" کا "پور" توڑا اور اس سے بہت سی دولت "رجیش وَن" نے اکٹھی کی جو کہ آریہ تھا (رگ وید ۱۔۵۱، ۵ اور ۶۔۲۰۔۷) بہرحال اندر کا سب سے بڑا دشمن شام برا (یا شامبر یا شمبر) تھا۔ ایک دوسرے راجہ وِرچن (یا ورچی) کا اس کے ساتھ اتحاد تھا۔ شام برا کے کئی قلعے تھے۔ یہ دیوداس کا دشمن تھا۔ دیوداس کا مطلب ہے دیوتا کا غلام یعنی یہ انسان تھا دیوتا نہ تھا۔ دیوداس پر وہت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا کیونکہ اُس کا کوئی شہر نہ تھا۔ اب چونکہ جنگ میں دونوں طرف انسان ہیں برعکس قدیم جنگوں کے جن میں ایک طرف دیوتا تھے اور دوسری طرف شیاطین۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ جنگ ہری یوپیہ کی عظیم جنگ سے کئی سو سال بعد کی ہے۔ ۱۷۵۰ ق م اور اس کے فوراً بعد کی تمام جنگیں دیومالائی انداز میں بیان کی گئی ہیں۔ دیوداس اور شام برا کی جنگ رگ وید کا آغاز تصنیف کے زمانے (۱۵۰۰ ق م) کے قریب یا اس کے بعد کی ہونی چاہیے کیونکہ اس میں ہم عصریت کی سی حقیقت پسندی ہے۔

آریاؤں نے شہری تہذیب کو تباہ کیا۔ رگ وید میں اندر کی ایک بڑی خوبی "پورم در" —— شہروں کو تباہ کرنے والا —— بتائی گئی ہے۔ کہیں بھی ایسے الفاظ نہیں آئے کہ اُس نے شہر بسائے یا قلعے تعمیر کرائے۔ دراصل آریاؤں نے تو سارا پیداواری ڈھانچہ ہی تباہ کر دیا تھا لہٰذا فاضل دولت کہیں تھی ہی نہیں جس سے دوبارہ شہر بسائے جاتے۔ پھر یہ لوگ آوارہ چرواہے تھے ان کے مزاج میں بڑے بڑے خوبصورت گھر بنا کر رہنے کا رُجحان ہی نہ تھا۔ دوبارہ جب پیداواری ڈھانچے نئی شکلوں میں بنے تو فاضل دولت پیدا کرنے کا مرحلہ اُس کے پانچ چھ سو سال بعد آیا جو شہری تہذیب کو جنم دینے کے قابل ہو سکا اور یہ اُس وقت ہوا جب پاکستان میں لوہا متعارف ہوا۔ پاکستان میں ۱۰۰۰ ق م میں لوہا متعارف ہوا اور "دوسرا شہری انقلاب" ۷۰۰ ق م میں آیا۔

رگ وید کے آخری زمانے میں "دیوداس" کا لفظ دیکھنے میں آتا ہے۔ وادیٔ سندھ کے لوگ تو فقط داس تھے یعنی انسانوں کے غلام۔ اب کوئی شخص دیوتا کا داس بھی کہلاتا ہے۔ کوسامبی نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ "دیوداس" آریاؤں اور داسوں کے سماجی امتزاج اور مفاہمت کے مرحلے کی نشاندہی کرتا ہے جب داس کو

آریاؤں نے اپنے ساتھ ضم کر لیا تھا تو وہ محض داس نہ رہا دیو داس ہو گیا۔ کوسامبی کا خیال ہے ایسے بہت سے دیو داس ہوتے ہوں گے۔ سب سے مشہور دیو داس "اتھی گوا" تھا جس کے مویشی جہاں جی چاہے چر سکتے تھے۔ لگتا ہے دیو داس برہمن ذات میں کھپائے جاتے ہوں گے۔ شاید اتھی گوا دیو داس اوّل تھا اور قبائلی سردار تھا بعد میں اس کی اولاد میں مشہور راجے ہو گزرے ہیں جنہوں نے اپنے وقت کی سیاست میں اہم حصہ لیا۔

آریاؤں کی اکثر لڑائیاں مقامی قبائل کے ساتھ اور خود اپنے درمیان پانی پر ہوتی تھیں۔ ان لڑائیوں نے آبی بندوں کے نظام کو تباہ کر دیا۔ آبپاشی ناکافی ہو گئی۔ مگر یہ آریہ خالص نہ تھے۔ نسلی اعتبار سے مقامی آبادی سے مخلوط تھے اور معاشی طور پر مقامی مویشیوں (بھینس، بیل گائے) پر زیادہ انحصار کرتے تھے۔

پاکستان کی سرزمین پر لوہا تقریباً ... اق م میں ہی مروّج ہوا جب لوہے کا ہل بن گیا تو ایک بار پھر کھیتی باڑی میں ترقی ہوئی۔ زائد پیداوار جنم لینے لگی اور غالباً انہی زمانوں میں آریاؤں نے دوبارہ ذات پات کو نئی ترتیب دی اور پہلے سے سخت ضابطوں کا پابند کیا۔ اس کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہ تھا کہ زائد پیداوار بغیر کسی تصادم کے برضا و رغبت حاصل ہوتی رہے۔ داسیو لوگوں کو قانون میں غلام کا درجہ حاصل تھا وہ یوں کہ انہیں نہ تو جائداد حاصل کرنے، خریدنے یا اُس کا مالک بننے کا حق حاصل تھا۔ نہ انہیں ہتھیار رکھنے کی اجازت تھی اور نہ انہیں کسی بھی سماجی معاملے میں پہل قدمی کرنے کا یا کسی بھی قسم کا کوئی اختیار حاصل تھا۔ سارے داس مجموعی طور پر سارے آریاؤں کے مشترکہ غلام تھے۔ وقت کے ساتھ ساتھ آریہ اور غیر آریہ کی تقسیم بھی دھندلی پڑتی گئی۔ کیونکہ آریاؤں میں ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کا رواج تھا۔ پھر کہیں کہیں جو مقامی قبائل اپنی طاقت بچا رکھنے میں کامیاب ہو گئے، وہ اونچی ذات قرار پائے۔ یوں آریہ قبائل جو نسلی طور پر مقامی آبادی کے مقابلے میں اقلیت میں تھے، وقت کے ساتھ ساتھ اُن میں ضم ہوتے گئے۔ البتہ اُن کا ثقافتی اثر ضرور ہوا اور وہ یہ کہ انہوں نے ذات پات کے پرانے نظام کو از سرِ نو تشکیل دیا۔ جب تک مزید اثری دریافتیں نہیں ہوتیں، ہم پرانے ذات پات کے نظام کی تفصیلات جاننے سے قاصر ہیں لیکن یہ بات یقینی ہے کہ وادیٔ سندھ میں ذات پات کا نہایت مضبوط نظام موجود تھا۔ مقبولِ عام نظریہ کہ آریاؤں نے ذات پات کے نظام کا آغاز کیا (تمام بھارتی مؤرخین اس پر متفق ہیں) درست معلوم نہیں ہوتا۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ دنیا میں اور جہاں کہیں بھی آریہ گئے انہوں نے کوئی ذات پات تخلیق نہیں۔ وادیٔ سندھ ہی میں ایسی کون سی وجہ تھی کہ وہ ایسا کرتے۔ دوسرا یہ کہ کوئی سماجی نظام اپنی معیشت سے الگ تھلگ محض سیاست یا ثقافت کی بنیاد پر اُستوار نہیں ہوتا۔ بلکہ اصل بنیاد تو معیشت ہی ہوتی ہے

اور معیشت کی بنیاد پیداواری قوتوں اور رشتوں پر ہوتی ہے۔ آریاؤں نے مقامی پیداواری ڈھانچے کو تباہ کیا اور نیا بہتر ڈھانچہ بنا نہ سکے۔ چنانچہ پرانے پیداواری رشتے برقرار رہے اور دوبارہ زور پکڑ گئے۔ فرق اتنا ہوا کہ لوہے کی آمد سے کانسی کے دور کا غلام داری نظام جس کی بنیاد رضامندی پر تھی جبر پر نہ تھی اب جبر پر مبنی غلام داری نظام میں تبدیل ہو گیا۔ اسی لئے اس دور کی ذات پات شدید ہے۔ ذات پات نے وادیٔ سندھ کی قدیم معیشت کے اندر سے جنم لیا تھا اور یہ غلام داری کی مقامی شکل تھی، آریاؤں نے اس نظام کے سب سے اوپر کے درجے پر فائز ہونے کے لئے اسے نئی ترتیب دی۔ یعنی برہمن اور کشتری۔ لیکن سارے مقامی لوگ ویش یا شودر کے درجے پر نہیں رکھے گئے۔ ان میں سے بھی بہت سے برہمن اور بہت سے کشتری قرار پائے مثلاً رگ وید میں ایک رشی کا نام کرشن ہے۔ کرشن کا لفظی مطلب ہے سیاہ فام۔ رگ وید اندر کے ہاتھوں تباہ ہونے والے قلعوں کو بھی بعض اوقات "کرشن گربھا" کہتا ہے یعنی "جس کی کوکھ میں کالے لوگ تھے"۔ رگ وید میں ایک جگہ اندر اور کرشن کی لڑائی کا بھی تذکرہ ہے۔ بعد میں کرشن کو وشنو کا اوتار اور دیوتا تسلیم کیا گیا ہے۔ رگ وید میں کرشن عموماً اندر کا دوست بتایا گیا ہے لیکن کبھی کبھی لڑائی ہو جاتی تھی۔ یہ کرشن مقامی ہیرو کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اگر مقامی بھی ہے اور دیوتا بھی ہے تو پھر سارے مقامی لوگ داس یا شودر نہیں ہو سکتے۔ بلکہ بھگوان بھی ہو سکتے ہیں اس کا مطلب ہے مقامی قبائل کی آریاؤں سے برابر کی ٹکر تھی ورنہ خداؤں کی فہرست پر سمجھوتہ بازی کی ضرورت نہ تھی۔

اس دور میں اگرچہ سب سے اونچی ذات تو برہمن کی تھی لیکن وہ اصل حکمران یا حکمران طبقہ نہ تھے۔ اس کے برعکس اصل حکمران طبقہ کشتری تھے۔ جن کا کام سیاسی جنگیں لڑنا اور اندرونی طبقاتی جنگوں میں محکوم طبقات کو کچلنا تھا۔ اس کام میں برہمن صرف اُن کے نظریاتی کارکن تھے جو اُن کی بالادستی برقرار رکھنے میں مدد دیتے تھے۔ اسی لئے دکھاوے کے طور پر برہمنوں کو سب سے اونچے درجے پر رکھا گیا تھا۔ وادیٔ سندھ کی طبقاتی تقسیم اور اس نئی ترتیب کے درمیان سب سے بڑا فرق یہ تھا کہ وادیٔ سندھ میں حقیقی سیاسی اقتدار مذہبی طبقے کے پاس تھا اور فوجی طبقہ اُن کے بعد آتا تھا کیونکہ فوجی طبقے کے مادّی ہتھیار — ڈنڈا، تانبے کا نیزہ — کمزور تھے اور پجاریوں کی مذہبی تعلیم زیادہ طاقتور اور عوام پر مؤثر تھی۔ لیکن آریہ دور میں یہ اقتدار کشتریوں کو منتقل ہو گیا تھا اور برہمن حقیقت میں دوسرے درجے پر آ گئے تھے۔ محکوم طبقات جن کا استحصال ہوتا تھا وہ ویش اور شودر تھے اور وہ لوگ جو ان سے بھی نیچے تھے وہ اچھوت تھے۔[۱۶]

اس بات سے کہ ویش اور شودر دونوں محکوم طبقات تھے کوسامبی بھی اتفاق کرتا ہے۔ اُس نے آئتریہ برہمن کا حوالہ دے کر کہا ہے کہ ان ذاتوں کو ایک ساتھ رکھنا چاہیئے۔ آئتریہ برہمن میں ہے کہ:

"ایک ویش کی طرح .... جو کسی کے تابع ہے، جس کو کوئی کھاتا ہے، جس کو جب جی چاہے کچلا جاسکتا ہے .... ایک شودر کی طرح ...... جو کسی کا نوکر ہے جس کو جب جی چاہے ہٹایا جاسکتا ہے۔ جب جی چاہے قتل کیا جاسکتا ہے۔" (آئتریہ برہمن ۷-۲۹)

کوسامبی کہتا ہے کہ بعض لوگوں نے ایران میں بھی ذات پات کے سرسری نظام کا تذکرہ کیا ہے۔ یعنی مذہبی پیشوا، گاڑی بان، کاشتکار اور دستکار۔ لیکن یہ غلط ہے کیونکہ ایران میں کبھی بھی ان چاروں پیشوں کے درمیان شادی بیاہ کی ممانعت نہیں رہی اور نہ اُن کے ساتھ سماجی رُتبے کا تصوّر وابستہ رہا۔

کوسامبی کا خیال ہے کہ برہمن طبقے نے وقت کے ساتھ ساتھ ذرائع پیداوار اور خاص طور پر پیداواری رشتوں میں ہونے والی تبدیلیوں کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالا ہے اور سماج میں ان کا کردار اسی حساب سے بدلتا رہا ہے۔ کوسامبی نے برہمن عقائد میں عہد بہ عہد تبدیلیوں کا تجزیہ کرکے ثابت کیا ہے کہ سب سے پہلے برہمن طبقے نے جو جنم لیا وہ آریاؤں کے مذہبی پیشواؤں اور وادی سندھ کے مذہبی پیشواؤں کے باہمی تعامل کا نتیجہ تھا۔ وادیٔ سندھ کے پروہت مذہبی رسومات میں آریاؤں سے افضل تھے۔ برہمنوں کی سات بنیادی قسمیں ہیں، پھر ان کی لاتعداد گوترہیں ہیں۔ گوتر کا قدیم ترین مفہوم "گایوں کا باڑا" تھا۔ ہر گوتر پر لازم تھا کہ وہ شادی اپنے سے باہر (اور دوسری کسی برہمن گوتروں میں سے کسی ایک سے) کریں۔ ہر گوتر کے لوگ اپنے مویشیوں پر اپنا ایک مخصوص نشان لگاتے تھے جو اُن کی مشترکہ ملکیت کی نشانی تھا۔ بعد میں رفتہ رفتہ گوتر کا مطلب برادری بن گیا۔ اب یہ لفظ گوتر سے گوت بن چکا ہے جس کا مطلب ہے ذات کی ضمنی شاخ۔ اصل میں تو ہر گوتر کسی مشترکہ جائداد کے حوالے سے ایک اکائی کے طور پر قائم تھی۔ لیکن بعد میں ہر گوت نے اپنا ایک شجرہ نسب تیار کر لیا جس کی چوٹی پر کوئی رشی مُنی یا کوئی عظیم مذہبی بزرگ بیٹھا تھا جس کی وہ سب لوگ اولاد تھے لیکن اگر ان گوتروں کے سارے شجرۂ نسب کسی کمپیوٹر میں فیڈ کیئے جائیں اور ان کے علیحدہ نسبی سلسلے بنائے جائیں تو ہر گز اوپر جاکر سات بزرگ نہیں بچیں گے بلکہ شاید سات ہزار سے بھی کام نہیں چلے گا۔ کوسامبی کہتا ہے۔ شاید ان کا تعلق پنجاب کے سات دریاؤں سے جا ملتا ہو۔

کوسامبی کہتا ہے بہت سے برہمنوں کا مقامی النسل ہونا اس بات سے بھی ثابت ہے کہ بہت سے برہمنوں

کے نام اپنی ماؤں پر ہیں جب کہ رگ وید آریاؤں کے نام اُن کے باپوں کے حوالے سے لیتا ہے اور ماؤں کا ذکر تک نہیں کرتا۔ مثلاً دِیرگھتمس جس کو تیرِیتن دُکھ پہنچاتا ہے، ممتا کا بیٹا ہے جو کہ ایک داسی عورت ہے۔ باپ کا نام کہیں اُرشج ہے اور کہیں اُچتھیا۔ کئی رِشیوں پر "داس عورتوں کے بیٹے" ہونے کا الزام لگایا گیا ہے۔ ماں کے حوالے سے شناخت کا مطلب ہے وادیٔ سندھ کا اصل باشندہ۔ کوسامبی نے دو نمایاں گوتروں کے بانیوں کا نام لیا ہے، اگستی اور وِسشٹھ۔ یہ دونوں گھڑے میں سے پیدا ہوئے۔ گھڑا ایک طرف تو رحمِ مادر کی علامت ہے مگر دوسری طرف یہ آریاؤں سے پہلے کی دیوی ماں کی کوکھ کی بھی علامت ہے۔ گھڑا مقامی النسل کمہار کی علامت بھی ہوسکتا ہے اور یوں یہ قدیم دستکاروں کی نسل سے ماخوذ برہمن ہیں جو بعد میں آریہ تسلیم ہوئے۔

دس بادشاہوں کی لڑائی

رگ وید میں "داش راجیہ" کے عنوان سے دس بادشاہوں کی لڑائی کا ذکر آیا ہے۔ یہ ایک بہت بڑی جنگ تھی جس میں بھرت قبیلے کے بادشاہ سُداس کے خلاف دس قبائل نے متحد ہوکر جنگ لڑی جس میں سیاسی اقتدار کا فیصلہ سداس کے حق میں ہوا اور دس قبائل کو شکست ہوگئی۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ بھرت ایک آریہ قبیلہ تھا جو طویل عرصے سے پورے علاقے پر اپنی بالادستی قائم کرنے کے لئے دوسرے قبائل سے جنگ کرتا رہتا تھا۔ بھرت قبیلے کا ایک بادشاہ دیوداس تھا جس کا لقب "اتی تِھگوا" تھا۔ اس کا مطلب ہے "انتہائی مہربان"۔ یہ دیوداس اوّل تھا۔ اس کی دوسرے آریہ قبائل پُورو، تروش اور یادو سے جنگ ہوئی جن کو اُس نے شکست دی تھی۔ دیوداس اوّل کی ایک سے زیادہ داس قبائل کے متحدہ بادشاہ شام برا سے بھی جنگ ہوئی تھی جسے اُس نے شکست دی تھی اس کے علاوہ پنیوں سے بھی اس کی لڑائیاں ہوئی تھیں اور اُن کو بھی اُس نے شکست دی تھی۔ دیوداس آریہ تھا اور بھرت تھا اور "ترِتسو" بھی تھا۔ یہ شاید اس کی گوت ہوگی۔ لیکن اُس کا نام دیوداس ظاہر کرتا ہے کہ وہ مقامی النسل تھا جسے آریاؤں میں ضم کرلیا گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اُس کی جنگیں آریاؤں سے بھی ہوتی تھیں اور مقامی لوگوں سے بھی۔ دراصل اس پورے آریائی دور میں (شروع کے مختصر عرصے کو چھوڑ کر) تمام جنگیں سیاسی اقتدار اور بالادستی کے لئے ہوئیں اور ان کی صف بندی کبھی بھی مقامی بمقابلہ آریہ کے حساب سے نہیں ہوئی۔ لہٰذا یہ کہنا بعید از قیاس نہیں کہ بھرت قبیلہ کی ترِتسو گوت مقامی الاصل تھی جو آریاؤں میں مدغم ہوگئی تھی۔

دیوداس اوّل کی اولاد سے آگے چل کر ایک بادشاہ "سداس" ہوا۔ سداس کا شاہی پروہت "وِشوامتر" تھا۔

یہ نسلی اعتبار سے آریہ کشتری تھا جو اب برہمن کے عہدے پر فائز تھا۔ اس نے کئی جنگوں میں اپنے بادشاہ سداس کی فوجوں کو کامیابی سے ہمکنار کرایا تھا لیکن بادشاہ نے کیا کیا کہ ایک اور پروہت وسشٹھ کو جو مقامی الاصل دستکاروں کی نسل سے تعلق تھا لیکن علم و فضل اور ریاضت میں وشوامتر سے کہیں بڑھ چڑھ کر تھا شاہی پروہت مقرر کر دیا۔ وشوامتر نے پنجاب سرحد اور بلوچستان کے دس قبائل کو جا کر اکسایا اور سداس کے مقابلے پر میدان جنگ میں لے آیا۔ دس میں سے پانچ بڑے قبائل تھے جن کے نام یہ تھے: پورو، یادو، ترُوش، آنو اور دروہیو۔ اور پانچ چھوٹے قبائل

یادو وہی قبیلہ ہے جس میں بعد میں کرشن اسودیو پیدا ہوا جو کرشن بھگوان بنا۔

تھے۔ جن میں الین، پکتھا، بھلان، شم یو اور وشانی۔ دس قبائل کے بادشاہوں کے نام زیادہ تر قبائل کے ناموں پر ہی ہیں۔ بہر حال شکست خوردہ بادشاہوں کے نام رگ وید (رگ وید۔ ۷۔ ۸۳۔ ۶) میں اس طرح ہیں: تُرووَش، دروہیو، الین، پکتھا، بھلان، شم یو، وشانی، یکشو، بھرگو اور متسی۔ ایسا لگتا ہے کہ کسی جگہ تو قبیلے کا نام لکھ دیا ہے اور کسی جگہ سردار کا۔ بہر حال ان تمام دس قبائل کو شکست ہوگئی۔ یہ جنگ پرُوشنی (دریائے راوی) کے کنارے لڑی گئی تھی۔ لڑائی کے دوران دریائے راوی میں سیلاب آگیا جس کی وجہ سے آنو اور دروہیو قبائل کے بادشاہ اور پورو قبیلے کا سردار یا تو مارے گئے یا پھر گرفتار ہوگئے۔ باقیماندہ لڑائی دریائے یمنا کے کنارے لڑی گئی۔ یہاں نہایت گھمسان کی جنگ ہوئی۔ اس جنگ میں جو آخری اور فیصلہ کن تھی سُداس کے مقابل مقامی قبائل اجس، شگرو اور یکشو کے لشکر اور اُن کے سردار تھے۔ ان سب کا مشترکہ رہنما بھید اتھا۔ یہاں سداس کو فیصلہ کن فتح ہوئی۔ رگ وید میں ہے کہ لڑائی پانی پر قبضے کے تنازعے پر ہوئی تھی۔ دس قبائل دریائے راوی کے رُخ کو تبدیل کرنا چاہتے تھے جب کہ سداس اُسے اپنے سابقہ راستے پر بحال رکھنے کے حق میں تھا۔ بھرت قبیلہ راوی کے مشرقی کنارے سے لے کر کورو کشیتر تک آباد تھا جب کہ مخالف دس قبائل صوبہ سرحد، پنجاب اور بلوچستان سے آئے تھے اس کا مطلب ہے کہ لڑائی صرف پانی پر یا شاہی برہمن کی تبدیلی پر نہیں ہوئی تھی بلکہ قدیم پاکستان اور بھارتی پنجاب کے سرداروں کے درمیان لڑائی تھی۔ اس میں پانی کا رُخ تبدیل کرنا بھرتوں کے حق میں اور دس قبائل کے خلاف جاتا تھا۔ لہٰذا زیادہ صحیح یہ ہے کہ دس بادشاہوں کو شکست ہوئی مگر ان کا مشن کامیاب ہوگیا یعنی راوی پاک پنجاب کو ہی سیراب کرتا رہا۔

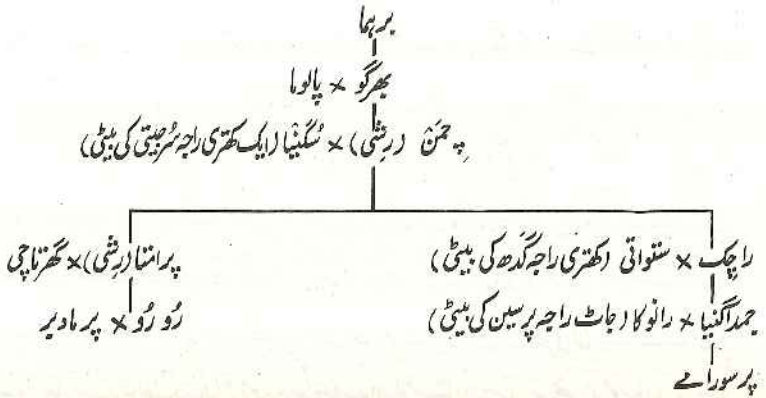
مذکورہ بالا قبائل کا اگر جائزہ لیں تو پکتھا یا پکتھ وہی قبیلہ ہے جسے سکندر کے حملے کے وقت یونانی "پکتھائی" کے نام سے یاد کرتے تھے اور جسے آج پختون یا پٹھان کہتے ہیں۔ پکتھا قبیلہ دریائے کرُومو کے منبع کے قریب بستا

تھا۔ بکھشوں کے اُلبنوں سے قریبی تعلقات تھے۔

پُورُو قبیلہ وہی ہے جس کے ایک بادشاہ پورس نے سکندر کے خلاف جنگ لڑی تھی اور پھر اُس کے بعد اُس کا بھانجا بھی پورس نام کا تھا۔ رگ وید میں پُورُوؤں کو "مرِدھر واچ" کہا گیا ہے یعنی سخت منہ والے مراد بدزبان۔ یہ وہ صفت ہے جو رگ وید مقامی لوگوں کی بتاتا ہے لہٰذا یہ قبیلہ مقامی الاصل تھا۔ انہی کی یادگار موجودہ "پُوری" ذات ہے جو پنجاب میں ہے۔ بھرگو" قبیلہ آج بھی بھارت میں "بھرگو" برہمنوں کی صورت میں موجود ہے۔ ویسے بھرگو کا مطلب قدیم سنسکرت میں "کمہار" بھی ہے۔ پالی زبان جس کے بارے میں عین الحق فرید کوٹی کا خیال ہے کہ ایک زمانے میں پنجاب میں بولی جانے والی عوامی زبان تھی۔ اس میں بھی ایک دور میں بھرگو کا مطلب "کمہار" رہا ہے۔ رگ وید میں بھرگوؤں کی رتھ کی بے حد تعریف کی گئی ہے۔ اپنے ابتدائی دورِ اقتدار میں ایک آریہ کمہار ہونے سے تو رہا۔ یہ بھی یقیناً مقامی الاصل قبیلہ ہے جو آریہ بن چکا تھا اور برہمن ہو گیا تھا۔ برہمنوں کی جو ذات اب بھرگو یا بھرگوا کہلاتی ہے وہ اپنا شجرۂ نسب رشی بھرگو سے ملاتے ہیں جو برہما کا بیٹا تھا۔ یہ شجرۂ نسب اس طرح ہے:

برہما
بھرگو × پالوما
چمن (رشی) × سُکنیا (ایک کھتری راجہ سُرجیتی کی بیٹی)

راچک × ستواتی (کھتری راجہ گدھ کی بیٹی)
جمدا گنیا × رانو کا (جاٹ راجہ پرسین کی بیٹی)
پرسورامے

پرامتا (رشی) × گھرتاچی
رُورُو × پرمادیر

(رامے ایک ارائیوں کی ذات ہے جو امرتسر سے تعلق رکھتی تھی۔ دیکھیے کس طرح چاروں ذاتیں ایک شجرۂ نسب میں مدغم ہیں) سندھ میں ایک ذات بھُرگڑی ہے۔ معلوم ایسے ہوتا ہے کہ بھرگو کسی بادشاہ یا شخص کا نام نہیں تھا بلکہ ایک قبیلے کا نام تھا اور اسی نسبت سے کسی راجہ کے نام کا حصہ رہا ہوگا۔ اسی بھرگو کی نسلی نہیں بلکہ ثقافتی باقیات میں سے موجودہ ذاتیں بھرگو، بھرگوا، بھُرگڑی اور بھگّو ہے۔ بھگّو پنجابی جاٹوں کی ایک ذات ہے۔

شنگرو قبیلے کا مطالعہ بھی دلچسپ ہے۔ شنگرو دراصل ایک قسم کی مُولی کا نام تھا جسے اب سوہانجنا کہتے ہیں جن لوگوں کا یہ ٹوٹم ہوگا وہ شنگرو کہلاتے ہوں گے۔

بلتستان میں ایک قصبے کا نام شگر ہے اور وہاں کے لوگ اپنے تئیں شگری کہتے ہیں یہ شگر اور شگری اُسی شگرو کی یادگار ہیں شگرو لوگ آریاؤں کے دشمن بتلائے گئے ہیں جس کا مطلب ہے یہ مقامی لوگ تھے۔ لیکن بعد میں یہ خود بر، ہمن تسلیم کئے گئے اور ان پر شگرو" یعنی سوہانجنا کھانا حرام قرار پایا (منوسمرتی ۶، ۱۴) گویا اب یہ اُن کا ٹیبو تھا۔

متسی کا لفظی مطلب ہے مچھلی ماس میں ت اور س کو اس طرح ملا کر پڑھا جاتا تھا جو چھ کے قریب کی آواز دیتا تھا ایسی صوتیات آج بھی کشمیر میں موجود ہے۔ یہ اُس قبیلے کا نام ہے جن کا ٹوٹم مچھلی تھا اور یہ ٹوٹم اس لئے مچھلی ہوسکتا ہے کہ پہلے وہ کبھی مچھیرے رہے ہوں گی چونکہ ماہی گیری آریاؤں کا پیشہ نہیں تھا اس لئے یہ خالص مقامی قبیلہ تھا۔ ماچھی ذات اسی کی یادگار ہے۔ مہابھارت کے زمانے میں اس قبیلے کا وطن "متسی دیش" (ماچھی دیس) الور، بھرت پور جے پور کے علاقے میں منتقل ہو چکا تھا (لفظ قریش کا لغوی مطلب بھی مچھلی ہے۔ یہ ایک قسم کی مچھلی کا نام ہے شاید عرب کا قبیلہ قریش جو مینی الاصل تھا اُن کا ٹوٹم بھی مچھلی رہا ہوگا)

الین کا لُغوی مطلب ہے شہد کی مکھی۔ تو گویا شہد کی مکھی ان کا ٹوٹم رہا ہوگا اس کا ایک تلفظ الائین بھی ہے جو ادائین کے قریب ہے۔ جاٹوں کی ایک گوت دَلانہ ہے اور ایک دُلانہ۔ دُلانے اپنے تئیں راجپوت بھی کہتے ہیں الین قبیلے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کافرستان کے شمال مشرق میں رہتے تھے اس کا مطلب ہے ضلع چترال کا علاقہ۔

روشانی کا مطلب ہے "سینگوں والا"۔ یہ سینگ بھی ٹوٹم ہیں۔ وادیٔ سندھ کا حکمران خاندان (قبیلہ) بھی بھینس کے سینگوں والے دیوتا کو پوجتا تھا۔ ان کا تعلق وادیٔ سندھ کے حکمرانوں سے ہو نہ ہو ان کا مقامی ہونا اسی بات سے ثابت ہے۔ روشانی قبیلہ وادیٔ کُرم اور وادیٔ گومل کے درمیانی علاقے میں رہتا تھا۔

بھلان قبیلہ وادیٔ بولان میں رہتا تھا۔ زمّران کے علاقے کو جنوبی کابلستان میں بتاتا ہے یا تو ان کے نام پر وادیٔ بولان کا یہ نام پڑا یا وادی کے نام کی نسبت سے ان کا یہ نام پڑا۔

تُروش قبیلہ جنوبی پنجاب میں راوی اور چناب کے درمیان آباد تھا۔ یادو قبیلہ ان کا رشتہ دار تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ تروش اُس بادشاہ کا نام تھا جو یادو قبیلے کا سردار تھا۔ بہرحال اس قبیلے کی یادگار آج بھی پنجاب میں ایک ذات طور ہے۔ ظاہر ہے کہ ت تو ط میں بعد میں بدلی ہوگی۔ مختلف ضلعوں میں طوروں کی بنیادی ذات مختلف ہے۔ مثلاً یہ جاٹ بھی ہیں، گجر بھی اور بلوچ بھی۔ کالا باغ اور ماڑی انڈس میں طور خیل ہیں جو جولاہے سمجھے جاتے ہیں مگر ان کا قدیم ماخذ پٹھان ہے۔ ایک قبیلہ توری بھی ہے جو شملہ وغیرہ میں (بھارت میں) ہے اور وہ مراثی ہے یقیناً تُروش

لوگ مقامی الاصل تھے۔

یکسو قبیلے کی باقیات شمال میں نظر آتی ہیں۔ بلتستان، وادیٔ گلگت، چلاس، گور، تینگر اور وادیٔ سندھ میں بھی ایک ذات یشکوں ہے۔ اس کا تعلق یکسو سے ہونا کوئی ایسی بعید بات بھی نہیں ہو سکتی۔

درو ہیو قبیلہ رگ وید کے زمانے میں دریائے چناب اور راوی کے درمیان رہتا تھا جسے اب رچنا دوآب یا ساندل بار کا علاقہ کہا جاتا ہے۔ لیکن بعد میں انہوں نے وادیٔ گندھارا پر قبضہ کر لیا تھا۔ ان کے ساتھ پانچ دیگر قبائل کے بھی نام آتے ہیں۔ پکتھ، بھلان، وشانی، الین اور سوا۔ سوا قبیلہ ویدوں کے زمانے میں سندھو اور وتستا (جہلم) کے درمیان آباد تھا لیکن آج بھی دریائے سندھ کے مغرب میں تحصیل سوابی میں ایک گاؤں کا نام سولہ ہے۔ پرانوں میں ہے کہ گندھارا کے جو بادشاہ تھے وہ درو ہیو قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے۔

آنو بھی آریائی قبیلہ تھا۔ اس کی یادگار سے آج کل کے اعوان سمجھے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس یہ لوگ اپنے تئیں حضرت علی کی اولاد سمجھتے ہیں جو تاریخی طور پر ناممکن ہے۔

بھرت قبیلہ جس میں شاہی خاندان ترتسو گوت سے تعلق رکھتا تھا۔ دس بادشاہوں کی لڑائی میں فاتح بن کر اُبھرا اور اُس نے ایک نسبتاً وسیع تر سلطنت بنائی۔ بعد میں ہندوستان کا نام اسی قبیلے کے نام پر بھارت رکھا گیا۔ مورخین نے اس لڑائی کی وجہ پانی اور دریائے راوی کے رُخ کو بدلنے کی کوشش بتایا ہے۔ رگ وید میں اس جنگ کا جو فوری سبب بتایا گیا ہے وہ وشوامتر کی جگہ وسشٹھ کی شاہی پروہت کے عہدے پر تقرری ہے لیکن اس جنگ کی ایک سیاسی وجہ بھی ہو سکتی ہے۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ بھرت قبیلہ جو تمام قبائل میں اہم ترین اور وسیع ترین سمجھا جاتا تھا، خاص آریہ قبیلہ نہ تھا۔ بلکہ اس میں متفرق آریہ قبائل اور متفرق مقامی قبائل بالخصوص گاڈی قبائل (ٹرانسپورٹرز) چرواہا قبائل اور دیگر عوامی حیثیت رکھنے والے لوگ ضم ہو کر ایک وحدت کی شکل اختیار کر چکے تھے۔ اس قبیلے کی بڑھی ہوئی ذہانت، بہادری اور افرادی وسعت کی وجہ ہی یہ تھی کہ یہ آریہ اور مقامی نسلی عوامل کے امتزاج پر مشتمل تھا۔ بھرت قبیلہ جس دیوتا کی پوجا کرتا تھا وہ غیر آریائی اور مقامی الاصل دیوتا "پُوشن" تھا۔ پُوشن لفظ پُش سے نکلا ہے جس کا مطلب ہے "پالنا پوسنا"۔ پُوشن کا مطلب ہوا "پالن ہار"۔ پوشن دیوتا کی جو صفات شت پتھ برہمن میں بیان ہوئی ہیں وہ زرخیزی عطا کرنے والا مقدّس وجود تھا۔ وہ محافظ تھا اور راستہ دکھانے والا تھا۔ اور اس کا سب سے بڑا کام اپنے ماننے والوں کی رکھوالی کرنا تھا۔ وہ "بھاگ" دینے والا بھی تھا۔ یعنی قبائلی جائداد یا اثاثے کی تقسیم سے بھی اُس کا تعلق تھا دوسرے لفظوں میں وہ تقسیم کنندہ تھا (تجارتی سامان کا ڈسٹری بیوٹر؟) پُوشن سے جو دعائیں مانگی گئی ہیں اُن میں

کہا گیا ہے کہ:

"ہمارے راستے پر ہماری رہنمائی فرما، ہمارے آگے آگے چل، رہزنوں کو دور مار بھگا، اور ہمیں زرخیز چراگاہوں کے ملک میں لے جا" (رگ وید۔۱۔۴۲۔۱تا۱۰)

ایک جگہ ہے کہ:

"راستوں کی حفاظت کر!" (تیتر یہ سمہتا۔۱۔۲۔۴)

ایک اور جگہ اُسے "کائنات کا عقلمند محافظ" کہا گیا ہے "جس کے مویشی کبھی گم نہیں ہوتے اور جو مُردوں کو اُن کے باپوں تک لے جاتا ہے (رنز وکنٹ ۔۷،۹) رگ وید میں ہے کہ:

"اُس کے رتھ کو بکریاں اور بھیڑیں کھینچتی ہیں" (رگ وید۔۱۰،۲۶،۸)

اُس کے ہاتھ میں ایک سونے کا بھالا، ایک آنکس اور ایک آرہ ہے۔ پُوشن کا تعلق افزائش نسل کے حوالے سے شادی کی رسموں سے بھی ہے (رگ وید۔۱۰،۸۵،۲۶،۳۷) اور کامیاب زچگی سے بھی (اتھروَ وید۱۔۱۱) پُوشن دیوتا داڑھی والا ہے اور اُس کے بالوں کی بینڈھیاں بنی ہوئی ہیں۔

پُوشن کی ساری صفات ظاہر کرتی ہیں کہ مقامی سماج کا ترجمان ہے اُس کا حلیہ سو فیصدی وادئ سندھ کے لوگوں کا حُلیہ ہے۔ وہ سفر پیشہ (گاڈی۔ گاڑی بان) لوگوں کا محافظ ہے جو ہمیشہ تجارتی سامان ایک سے دوسری جگہ ڈھوتے رہتے ہیں۔ وہ چرواہوں کا بھی دیوتا ہے کیونکہ چراگاہوں کی راہ دکھاتا ہے وہ دستکاروں کا بھی معبود ہے کیونکہ اُس کے ہاتھ میں آنکس اور آرہ ہے وہ عوامی قافلے جو اپنا سامان تجارت بھیڑ بکریوں پر لاد کر لاتے تھے (جہاں بھیڑ بکریوں کو بھی بیچنا مقصود ہوتا تھا) اُن کو رہزنوں سے بچاتا ہے وہ بھاگ بانٹنے والا بھی ہے۔ وادئ سندھ کی پیداوار کا تقسیم کنندہ بھی ہے۔ گویا وہ وادئ سندھ کے عوام کا نمائندہ ہے۔ کاشت کاروں کی نمائندگی نہیں کرتا کیونکہ اُن کی معبود دیویاں ہوتی تھیں، جب کہ یہ دیوتا ہے اس اعتبار سے پوشن دیوتا کو اپنانا خالص آریاؤں کے لئے ناممکن ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ وہ اس قسم کے مقامی معبود کو اپنائیں۔ لگتا ہے کہ آریاؤں کی لڑائی داس (امیر کاشتکار) اور پنی (تاجر) دو طبقات سے تھی۔ غلام عوام الگ تھلگ تھے۔ البتہ متوسط طبقہ (چرواہوں، تقسیم کاروں، گاڑی بانوں اور شہری دستکاروں پر مشتمل) بھرت قبیلہ کے ساتھ مل گیا اور بھرت قبیلہ اُن کے ساتھ۔ اس انضمام نے ایک بہت بڑے قبیلے مخلوط النسل عوام اور ایک بہتر دانش، طرز زندگی اور ثقافت کو جنم دیا۔ بھرت قبیلہ راوی کے مشرق میں رہتا تھا۔ جہلم اور سندھ کے درمیان شرنجے قبیلہ رہتا تھا۔ جب کہ دروہیو ترِوش اور آنو ساندل بار کے

علاقے میں رہتے تھے۔ ترودشوں کا رشتہ دار قبیلہ یادو بھی تھا۔ ترودشوں کی بھرت اور شرنجے قبیلوں سے دشمنی تھی۔ شرنجے بادشاہ دیواوت نے ترودشوں اور وڑچی ونتوں کے خلاف جنگ لڑی جس میں دیواوت کو فتح ہوئی۔ شاید وڑچی ونت قبیلہ جہلم اور سندھ کے درمیان آباد تھا۔ خاص طور پر اُس علاقے میں جو اب خوشاب ضلع کی تشکیل کرتا ہے۔ اسی ضلع میں ایک قصبہ وڑچھا نامی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یادو قبیلے کی یادگار موجودہ بھٹی اور جنجوعہ لوگ ہیں۔

بھرت قبیلے کے بعد آریاؤں کا سیاسی طور پر اہم ترین قبیلہ پُورُو تھا۔ پوروؤں کا چار آریہ قبیلوں سے سیاسی اتحاد تھا جن میں آنو، دروہیُو، ترُوش اور یادو شامل تھے۔ ان پانچ قبیلوں کے اتحاد کو "پنچ جَن" کہتے تھے اور ان کی مشترکہ سلطنت کو "پنچ کرشتایہ" (رگ وید ۲، ۲، ۱۰ ؛ ۳، ۵۳، ۱۶ ؛ ۴، ۳۸، ۱۰ ؛ ۱۰، ۴۴، ۶، ۴۴) یہ گویا سپتا سندھوا سلطنت سے علیحدہ ایک ریاست تھی۔ اس کا علاقہ سرس وتی کے قریب تھا جس کا مطلب ہے یہ بھرت قبیلے کے مشرق میں تھے شاید ہماچل پردیش کے علاقے میں۔

پورو قبیلے کے چار بادشاہوں کا ذکر رگ وید میں آیا ہے۔ یہ چاروں ایک تسلسل میں یکے بعد دیگرے بادشاہ رہے ہیں۔ پہلا بادشاہ دُرگا تھا۔ اس کے بعد اُس کا بیٹا گرگشٹ بادشاہ بنا اور اُس کے بعد اُس کا بیٹا پوروکُتس قبیلے کا بادشاہ بنا۔ پوروکُتس نے پہلے داسوں سے جنگ لڑی اور جیتی مگر بعد میں اُس نے دس بادشاہوں کی لڑائی میں سداس کے خلاف فوج کشی کی جس میں وہ شکست کھا گیا۔ اسی زمانے میں اُس کا بیٹا ترس داسیو پیدا ہوا۔ اہل قبیلہ نے اسی بچے کو اپنا بادشاہ مان لیا اور اس کے جوان ہونے تک اپنی قبائلی یک جہتی کو قائم رکھا جب ترس داسیو جوان ہوا تو اُس نے داسیو قبائل کے ساتھ جنگیں لڑنی شروع کر دیں۔ اسی وجہ سے اُسے ترس داسیو کا خطاب ملا جس کا مطلب ہے "داسیو لوگوں کا جلّاد"۔ یہ چوتھا پورُو بادشاہ تھا۔ ان کے علاوہ بھی رگ وید میں کئی پورو بادشاہوں کے نام آئے ہیں مثلاً نزیارن، کوروکُرن، تراتھتی، ترودیشن، ترَی واتو۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ راجہ پورس اسی خاندان سے تھا۔ اگر یہ اقتدار مسلسل رہا ہے تو پھر پوروؤں کا اقتدار رگ وید کے آغاز تصنیف (۱۵۰۰ ق م) سے سکندر کے حملے (۳۲۷ ق م) تک تقریباً ایک ہزار سال رہا ہے۔ دس بادشاہوں کی جنگ کے بعد کسی زمانے میں پورو، بھرت اور ترتسو قبائل آپس میں ضم ہو گئے۔ ایک اور قبیلہ کورو وجود میں آیا۔

یادو قبیلے کے ساتھ ایک اور قبیلے پرشو یا پارشو کے تعلق کا بھی ذکر رگ وید میں آیا ہے اور پارشو کے ساتھ پارتھو بھی تھے۔ اگر یہ دونوں پرشیا اور پارتھیا سے تعلق رکھتے تھے تو پھر یادو، پارسو اور پارتھو قبائل کا علاقہ کہیں صوبہ سرحد میں واقع ہوگا۔ لیکن چیدی لوگ یمنا اور وندھیاچل کے درمیان میں مقیم تھے۔ چیدیوں کو یادوؤں کی

اولاد بتایا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ یا دو جنوبی پنجاب میں رہتے تھے یا پھر یہ لوگ صوبہ سرحد سے جنوبی پنجاب میں منتقل ہو گئے تھے۔ خواہ کچھ بھی ہو صوبہ سرحد پنجاب سندھ اور بلوچستان میں آریہ اور مقامی قبائل کے دوستانہ تعلقات رشتہ داریوں اور مخالفتوں کی شکل ایک آڑی ترچھی لکیروں کے جال کی طرح تھی جو پورے قدیم پاکستان پر پھیلا ہوا تھا۔

دس بادشاہوں کی لڑائی میں خالص آریہ اور خالص مقامی قبائل کو شکست ہوئی اور مخلوط قبیلے بھرت کو فتح ہوئی لیکن شکست خوردہ قبائل ختم نہیں ہو گئے اس کے نتیجے میں سداس کو پورے قدیم پاکستان پر واحد سلطنت بنانے کا موقعہ تو نہیں ملا لیکن اس کی بالادستی ضرور قائم ہوئی۔ رگ وید کے بقول اس جنگ میں اکیس بادشاہ قتل ہوئے۔ متحدہ قبائل کا متحدہ سردار بادشاہ بھیدرا بھی قتل ہو گیا میدان جنگ میں قتل ہونے والوں کی تعداد چھیاسٹھ ہزار چھ سو ساٹھ تھی۔ ان کے علاوہ کثیر تعداد میں لوگ سیلاب کی نذر ہو گئے جن کی گنتی نہ ہو سکی۔

حوالہ جات

۱۔ پاکستان کی قومیتیں ۔ یوری گنکوفسکی ۔ دارالاشاعت ترقی ماسکو ۱۹۷۶ ص ۴۵

۲۔
AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF INDIAN HISTORY — By D. D. Kosambi, 1985, p. 82.

۳۔ ایضاً ص ۸۲

۴۔ ایضاً ص ۸۴

۵۔
TIMARGARHA AND GANDHARA GRAVE CULTURE — edited Prof. Ahmed Hasan Dani, Reprint from ANCIENT PAKISTAN vol. III, ص ۵۱

۶۔
HISTORY OF THE PUNJAB vol. I, edited L. M. Joshi, General editor Fauja Singh, p. 72.

۷۔
A HISTORY OF INDIA vol. I — by Romila Thapar, Penguin Books 1983, p. 31.

۸- INDIAN HISTORY – Kosambi, p. XXVII.

۹- HISTORY OF THE PUNJAB – Joshi, p. 78.

۱۰-

EARLY INDIAN ECONOMIC HISTORY – By R. N. Saletore, p. 606.

۱۱- JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY 74
(Article by D. E. McCown). ص ۱۷۶ ۔بحوالہ کوسامبی انڈین ہسٹری ص ۱۰۷

۱۲- بحوالہ کوسامبی انڈین ہسٹری ص ۱۰۷ نمبر ۳

۱۳- ص ۶۱-۶۲ HISTORY OF THE PUNJAB, edited Joshi.

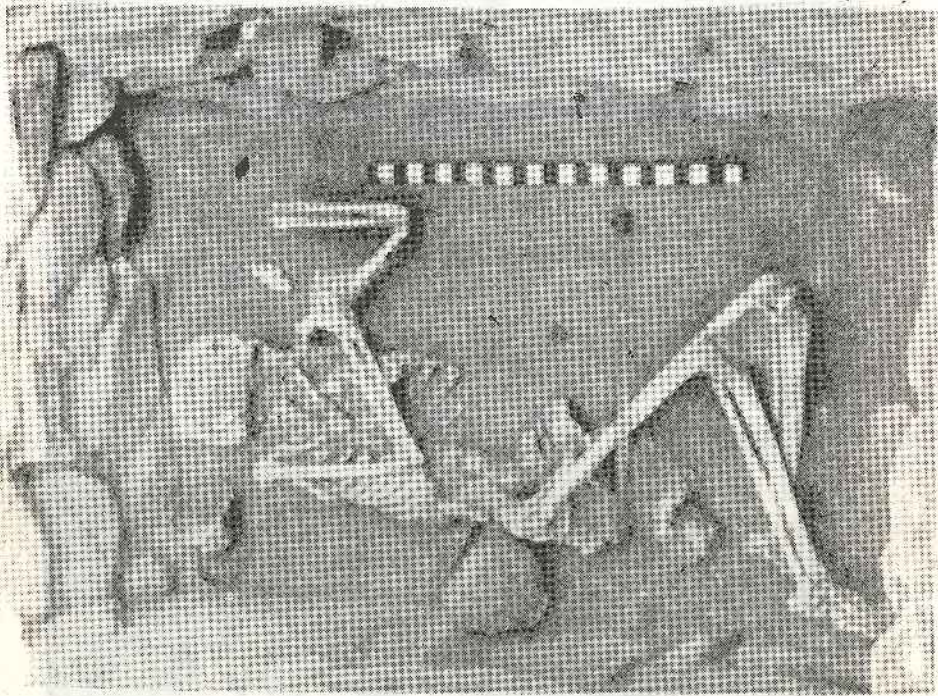
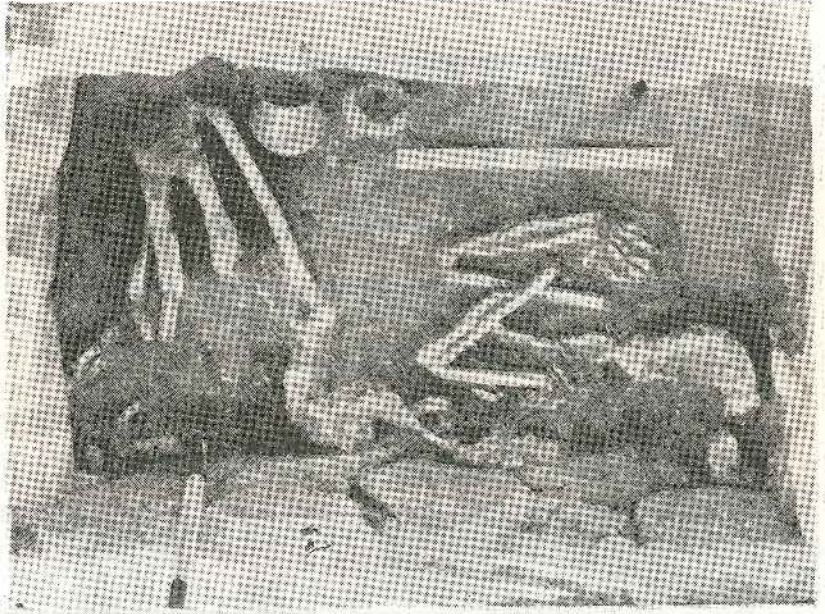
۱۴- SUDRAS IN ANCIENT INDIA – By R. S. Sharma, pp. 23-25.

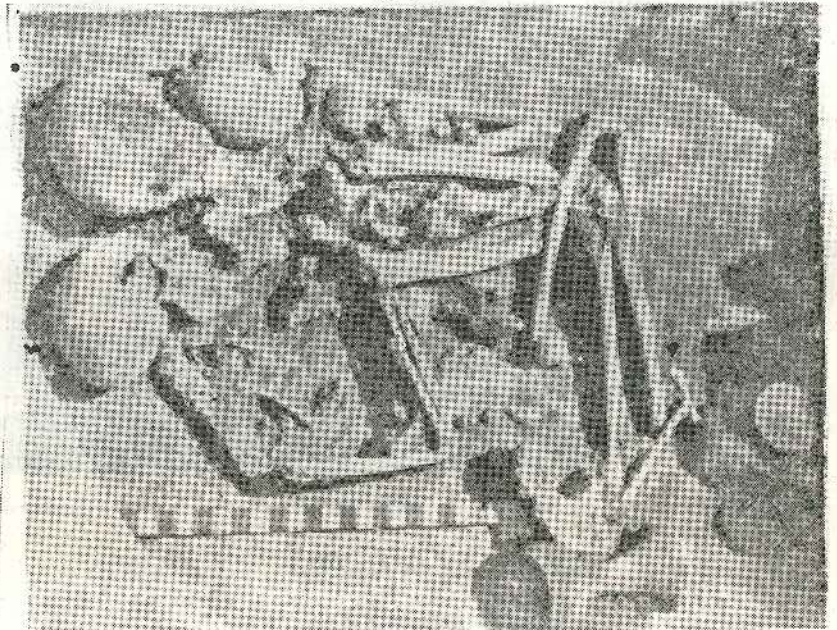
۔بحوالہ جوشی ص ۱۱۸ نمبر ۲۶

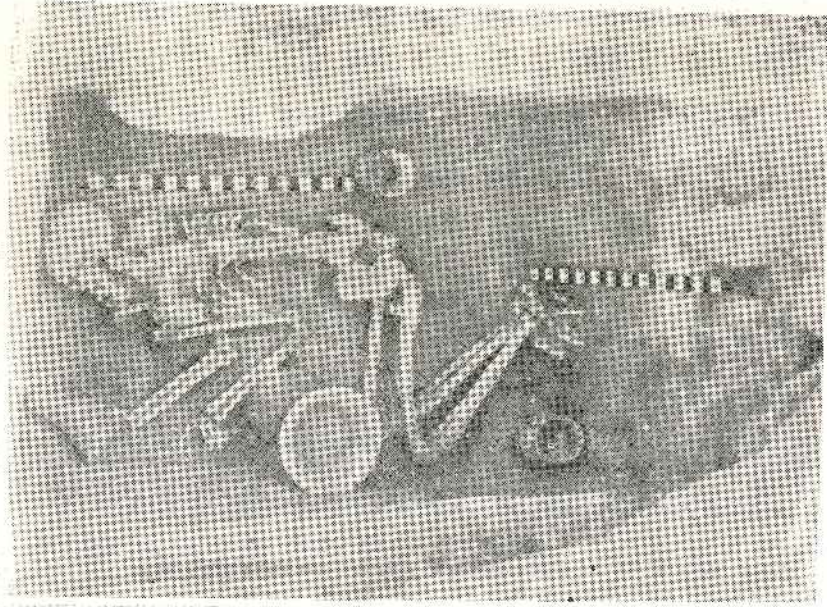
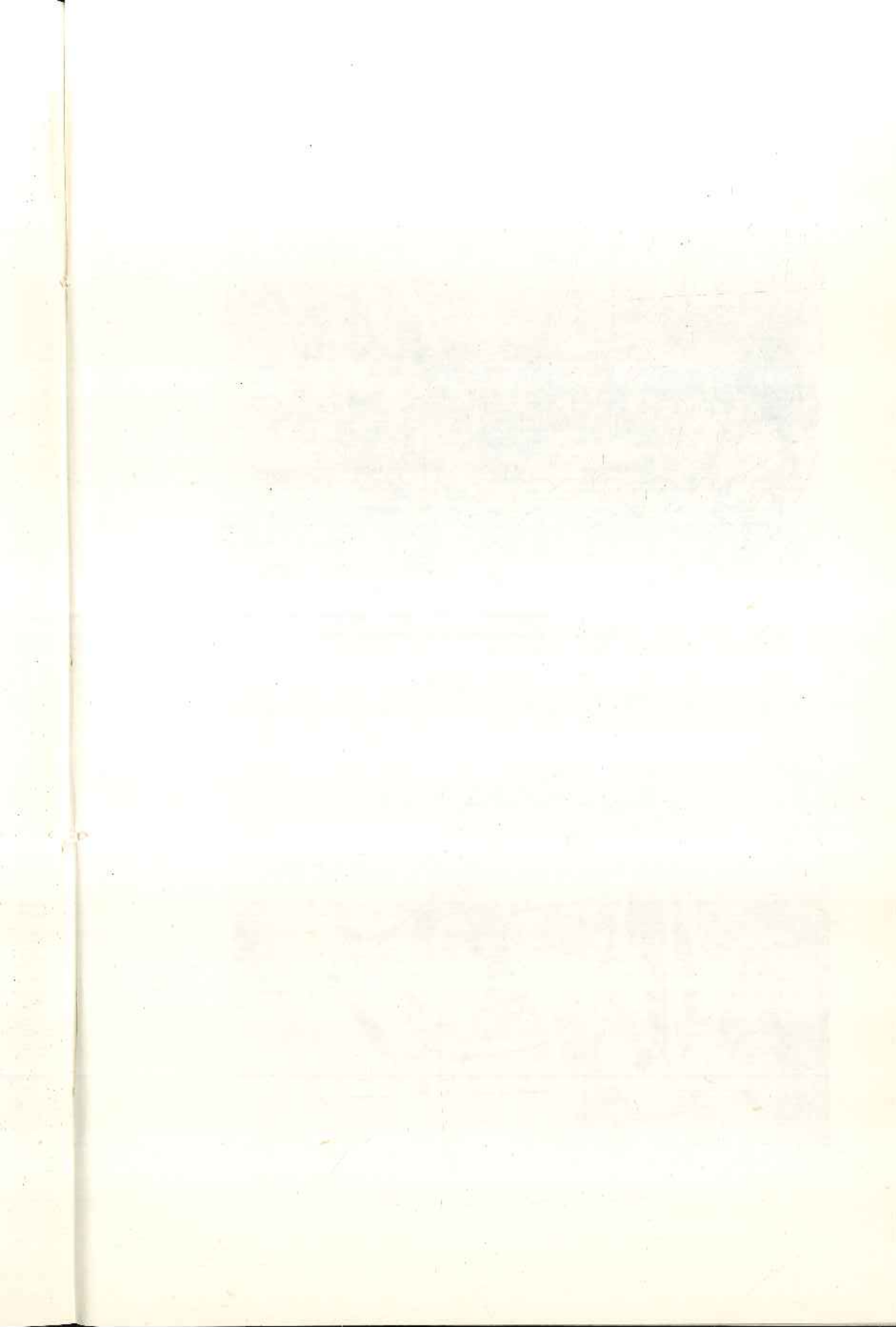
۱۵- یہ بھی ہوسکتا ہے کہ فوج کا ایک حصّہ یا چند حصّے عورتوں پر مشتمل ہوں اور اصل فوج مردوں پر مشتمل ہو۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ راجہ نموچی کی پُشت پر آریاؤں کے خلاف عام عوام اُٹھ کھڑے ہوئے ہوں اور مردوں کے علاوہ عورتوں نے بھی جنگِ مزاحمت لڑی ہو۔

۱۶- کوسامبی ص ۱۰۱ INDIAN HISTORY

۱۷- ایضاً ص تا ۱۰۷

تصویر نمبر ۱۳۹۔ میسوپوٹیمیا کی ایک مُہر۔ سورج دیوتا پاؤں کی ٹھوکر
سے پہاڑی کو تباہ کر رہا ہے۔ دونوں طرف دروازے
کے ستون ہیں مگر دیواریں نہیں ہیں۔
(منقول از کوسامبی)

تصویر نمبر ۱۴۰۔ نمبر گڑھا۔ باقاعدہ طور پر دفن کی گئی لاش۔ شاید یہ وہی
آریہ لوگ ہیں جن کا ذکر رگ وید میں ہے اور جنہوں نے
وادیٔ سندھ کی شہری تہذیب کو تباہ کیا۔

تصویر نمبر ۱۴۱۔ تمر گرڑھا۔ پہلو کے بل گٹھڑی بنا کر لٹائی ہوئی

میت۔ رگ ویدی آریہ؟

تصویر نمبر ۱۴۲۔ تمر گرڑھا۔ ایک قبر میں ایک سے زیادہ لاشیں۔

رگ ویدی آریہ؟

تصویر نمبر ۱۴۳۔ تمر گڑھا۔ مکمل لاش، پہلو کے بل۔ ساتھ ہی ضرورت کے برتن۔ رگ ویدی آریہ؟

گیارھواں باب

قبائلی ریاستیں

اتھروید، ائیتریہ براہمن، شت پتھ براہمن، پنچ وِنش براہمن، برہدآرن یک اور چھاندوگیہ اپنشد میں کئی جگہ تاریخی اہمیت کے حوالے ملتے ہیں۔ پرانوں میں مشرقی پنجاب کی تاریخ پر روشنی پڑتی ہے۔ ان سب ماخذ سے اس عہد کے حکمرانوں کے بارے میں کچھ معلومات حاصل ہوتی ہیں اور کچھ سیاسی نظام کے بارے میں بھی۔ اثری اعتبار سے آریاؤں کی دو ثقافتوں کا سراغ لگایا گیا ہے۔ ایک منقوش خاکستری برتنوں کی ثقافت جس نے پہلے وادیٔ سندھ میں جنم لیا۔ پھر یہ لوگ بھارتی علاقے اُتر پردیش کی طرف سفر کر گئے۔ دوسری گیروے برتنوں کی ثقافت جس نے وادیٔ گنگ وجمن ہی میں جنم لیا۔ منقوش خاکستری برتنوں کی ثقافت ۹۵۰ ق م کی ہے۔ اس زمانے میں جو خاندان پاکستان کے علاقے پر حکومت کر رہے تھے، اُن کا مختصر حال ان کتابوں سے معلوم ہوتا ہے۔ ویدوں کے پہلے زمانے میں آریہ لوگ خانہ بدوش قبائل کی صورت میں رہتے تھے۔ ہر قبیلے کا اپنا سربراہ ہوتا تھا اور ان کا اندرونی سیاسی نظام ہوتا تھا۔ بعد کے ویدی زمانے میں یہ قبائل مختلف علاقوں میں مستقلاً آباد ہو گئے اور زیادہ تر ان قبائل کے نام پر ہی علاقے یا سلطنت کا نام پڑا۔ مختلف زمانوں میں ان ریاستوں کی سرحدیں بدلتی رہی ہیں۔ ان میں سے بعضوں میں موروثی بادشاہت کا نظام تھا اور بعضوں میں چند سری حکومتیں تھیں بعض مشہور ریاستوں کا مختصر حال جو ویدی ادب سے معلوم ہے یوں ہیں:

گندھارا: ویدوں، براہمنوں، پرانوں اور مہا بھارت میں ایک ایسے دیس کا ذکر آتا ہے جسے گندھارا کہتے ہیں۔ اتھروید میں گندھارا کے لوگوں کو گندھاری کہا گیا ہے۔ گندھارا کا لفظ گاں دھاروا کی بدلی ہوئی شکل ہے۔ یہ قدیم معدوم دراوڑی زبان کا لفظ ہے۔ گاندھارا کا مطلب ہے گھوڑا اور وا کا مطلب منہ۔ (ہندی بولی میں آج بھی منہ یعنی دھن کو دات کہتے ہیں۔) گویا اس کا مطلب تھا گھوڑے کے منہ والے لوگ۔ دراوڑی زبان میں

گھوڑے کو کُدری، کدُمیرا اور کدُورے بھی کہتے ہیں۔ کُدری سے گُندری بنا اور کُندری سے گُندی جو آج ایک ذات ہے۔ صوبہ سرحد میں گُندی پٹھان ہیں اور پنجاب میں جاٹ۔ یہ قدیم دراوڑی گھوڑے پال لوگوں کی یادگار ہیں جو بالائی دریائے سندھ کے دونوں کناروں پر رہتے تھے۔ (اتھروید ۲۲، ۱۴)۔ برہمنوں میں گندھارا کے دو بادشاہوں کے نام آئے ہیں یعنی نگنجیت اور سَوَرجیت (ایتریہ برہمن ۷-۳۴ اور شت پتھ برہمن ۸-۱-۴ تا ۱۰) رامائن میں گندھارا کے جغرافیے کے بارے میں اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دیس دریائے سندھ کے دونوں طرف کے علاقوں پر مشتمل تھا اور اس کے دو بڑے شہر تھے۔ ایک تکشاشِلا (ٹیکسلا) اور دوسرا پشکراوتی (رامائن ۷-۱۱۳-۱۱ نیز ۱۱۴-۱۱)۔ پشکراوتی کا لفظی مطلب ہے "کنول شہر"۔ اس کے بارے میں جدید تحقیق ہے کہ یہ شہر چارسدّہ تھا۔ موجودہ شہر چارسدہ پشاور سے سترہ میل شمال مشرق میں دریائے سوات کے کنارے واقع ہے۔ چارسدہ کے پاس ایک تو وہ تل ہے جس کے نیچے پشکراوتی مدفون ہے اور دوسرا وہ ہے جسے شیخان ڈھیری کہتے ہیں۔ اس کے نیچے سے بھی ایک شہر کھود نکالا گیا ہے اور ماہرین نے اسے بھی پشکراوتی قرار دیا ہے جو پہلے شہر کی تباہی کے بعد دوبارہ تعمیر کیا گیا۔ رامائن میں ہے کہ پشکراوتی اور تکشاشِلا بیک وقت بسائے گئے تھے۔ ماہرینِ اثریات کا کہنا ہے کہ اثری طور پر رامائن کا یہ بیان درست ثابت ہوتا ہے۔ پشکراوتی اور تکشاشِلا کا ایک سلطنت کے جڑواں دارالحکومت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ گندھارا سلطنت کم از کم موجودہ اضلاع راولپنڈی، اٹک، پشاور، مردان پر مشتمل تھی۔ جب کبھی اس کی سرحدیں وسیع تر ہو رہی ہوں گی تو پورا صوبہ سرحد، راولپنڈی، اٹک اور میانوالی کے اضلاع اس میں شامل رہے ہوں گے۔ پرانوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ مان دھاتا نے گندھارا بادشاہ کو شکست دی۔ گندھارا دروہیو قبیلے کا بادشاہ تھا۔ اس کا مطلب ہے گندھارا بادشاہ نے اس علاقے پر دروہیو قبیلے کی حکومت قائم کی۔ پھر جب وہ دفاعی جنگ میں مارا گیا تو اُسے ہیرو کا درجہ دے دیا گیا اور دیس کا نام اُس کے نام پر رکھا گیا اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اُن کا سیاسی نظام بادشاہت سے عبارت تھا۔

سنسکرت کا عظیم قواعدداں پانینی گندھارا کا رہنے والا تھا۔ اُس کا زمانہ ساتویں صدی قبل مسیح کا سمجھا جاتا ہے یعنی ۷۰۰ ق م سے پہلے۔ بعض مؤرخین نے ۵۰۰ ق م بتایا ہے لیکن چونکہ وہ ایران کے ہخامنشی خاندان کے گندھارا پر قبضے کا ذکر نہیں کرتا جو ۶۰۰ ق م میں ہوا اس لئے یقیناً وہ اس سے پہلے کا ہے۔ پانینی کے شہر کا نام سالاتور تھا۔ جہاں آج قدیم لاہور کے کھنڈرات ہیں۔ یہ جگہ موجودہ گاؤں ہنڈ سے چار میل دور مغرب میں واقع ہے۔ سوابی یہاں سے پندرہ بیس کلومیٹر دور ہے۔ پانینی کے باپ کا نام پانن، دادا کا نام دیوالا اور ماں کا نام داکشی تھا۔ پانینی نے سنسکرت زبان کی گرامر (ویاکرن) کی کتاب "اشٹادھیائے" لکھی جو آج تک قدیم سنسکرت پر سب سے

مستند ترین کتاب ہے اور قواعد نویسی کا شاہکار ہے۔ یہ سنسکرت گرامر کی سب سے پہلی کتاب بھی ہے۔ فرض کیجئے یہ ۵۰۰ ق م میں لکھی گئی۔ اُس زمانے میں پانینی نے اپنے وطن کا نام گندھارا لکھا ہے اور وہ اپنے وطن میں جن جگہوں، دریاؤں اور قبائل کا ذکر کیا ہے اُن کے ناموں کی بھارتی مورخ ڈاکٹر وی ایس اگروال نے دلچسپ تشریح کی ہے۔ اُس کے بقول پانینی نے جس علاقے دُویراوتی کا ذکر کیا ہے اُس سے مراد "دِیر" ہے۔ دویراوتی کا لفظی مطلب ہے دو دریاؤں کے درمیان کی سرزمین یعنی یہ لفظ "میسوپوٹیمیا" کی سنسکرت ہے۔ اسی طرح مساکاوتی ایک دریا کا نام تھا اور موجودہ گاؤں مساگا اسی دریا کے کنارے آباد "مساکا" تھا۔ اسی طرح پانینی کا "مدھومنت" قبیلہ وہی ہے جسے اب مہمند کہتے ہیں۔ اسانی قبیلہ وہی تھا جو اب شنواری ہے۔ بکر شابون کا پرانا نام کرشاپا تھا۔ پاونڈہ قبیلہ وہی ہے جو اب پاوندہ کہلاتا ہے۔ جنوبی وزیرستان کا میدانی علاقہ جو "وانا" کہلاتا ہے، "وانا وِیا" نامی ٹک تھا۔ جو جگہ اب "تیرا" کہلاتی ہے، پہلے "تری راوتی" تھی جس کا مطلب ہے تین دریاؤں کے بیچ کی زمین۔ پانینی کا "اپریت" قبیلہ موجودہ "آفریدی" قبیلہ ہے (ویسے عربی کا عفریت بمعنی دیو، راکشس غالباً اپریت کا معرّب ہے اور آفریدیوں کے رعب اور دبدبے کو ظاہر کرتا ہے)۔ ہندوکش کا پرانا نام "روہیتاگیری" اور تخت سلیمان کا پرانا نام "تری کاکود" تھا۔ اس سارے علاقے کے لوگوں کے بارے میں پانینی نے "آیودھاجیواجنا" کے الفاظ استعمال کئے ہیں یعنی "جنگ پیشہ لوگ" یہی صفت یہاں کے لوگوں کی ہیروڈوٹس نے بھی بتائی ہے۔ ڈاکٹر احمد حسن دانی نے پروفیسر ایچ سی رائے چودھری کا قول نقل کیا ہے جس میں وہ کہتے ہیں:

"چھٹی صدی قبل مسیح میں گندھارا کے تخت پر پکوساتی (پُشکراساری) کا قبضہ تھا۔ جس نے مگدھ کے بادشاہ بمبی سارا کے پاس اپنا سفیر اور ایک خط بھیجا تھا۔ اور آونتی کے راجہ پرادیوت پر فوج کشی کر کے اُسے شکست دی تھی۔"

پانینی نے گندھارا میں متعدد جمہوری ریاستوں اور ان کی کنفیڈریشنوں کا تذکرہ کیا ہے۔ اُس نے جن ریاستوں کے نام لئے ہیں یہ ہیں:

۱۔ وڑکا یا وڑچا
۲۔ دامنی
۳۔ تری گرت شش تھا (چھ تری گرتوں کی کنفیڈریشن) ششش = چھ، تھا = جگہ۔
۴۔ یودھے یا۔ یوتیہ۔ "یوتیے" اسی کی یادگار آج کی ذات یوتیہ ہے۔
۵۔ پارشوا (پرشیا؟)

ساتویں صدی عیسوی میں پانینی کی اس کتاب پر جیادتیہ وامن نے ایک تبصرہ لکھا جسے کاشی کاورتی کہتے ہیں یعنی

کاشی کا تبصرہ۔ کاشی سے مراد بنارس ہے۔ اس تبصرے میں "تر ی گرت شش تھا"، شامل چھ ریاستوں کے نام بھی بتائے گئے ہیں:

۱۔ کوندوپرتھ
۲۔ ڈانڈکی
۳۔ کوشتکی
۴۔ جال مالی
۵۔ براہم گپت
۶۔ جانکی یا جالکی

پاینی ان چھ ریاستوں کو "آیدھ جیوین" کہتا ہے جس کا مطلب ہے "وہ لوگ جو ہتھیاروں پر جیتے ہیں" یا "وہ لوگ جو جنگی فنون پر زندگی گزارتے ہیں"۔

کورو

کورو قبیلہ میرٹھ، دہلی اور تھانیسر کے علاقے پر حاکم تھا۔ کورو راشٹر ایک نہایت خوشحال سلطنت تھی، ہر طرف امن و امان تھا اور دولت کی ریل پیل تھی، خاص کر راجہ پریکشت کے زمانے میں۔ اتھروید میں پریکشت کو دنیا بھر کا بادشاہ کہا گیا ہے اس کا ایک بیٹا تھا جس کا نام "جنم جے" تھا یعنی پیدائشی فاتح۔ پریکشت نے مدرا قبیلے سے شادی کی تھی اور اس نے کل چوبیس سال حکومت کی۔ اس کا دارالحکومت ہستناپور تھا۔ ناگا قبیلے کے بادشاہ "تک شک" نے ہستناپور پر فوج کشی کی۔ لڑائی میں پریکشت مارا گیا اور اس کا بیٹا جنم جے تخت پر بیٹھا کہا جاتا ہے کہ جنم جے نے تکشاشلا کو فتح کر کے اپنی راجدھانی میں شامل کیا تھا۔ اس زمانے میں تکشاشلا گندھارا سلطنت کا پایۂ تخت تھا جس میں صوبہ سرحد اور راولپنڈی، اٹک اور میانوالی کے اضلاع شامل تھے اس حملے کی وجہ یہ تھی کہ جنم جے کی ماں مدراوتی، مدرا قبیلے کی شہزادی تھی۔ یہ قبیلہ وسطی پنجاب میں آباد تھا۔ پورے پنجاب کی ایک مرکزی حکومت بھی تھی جس کا پایہ تخت شاکل (سیالکوٹ) تھا۔ پورے پنجاب کی اس سلطنت کو "واہیک گرام" کہتے تھے۔ واہیک سلطنت کا حاکم شلی قبیلہ تھا۔ یہاں کے باشندوں میں مدرک، جارتک اور آرٹہ قبائل نمایاں تھے۔ جارتک سے سمجھا جاتا ہے کہ یہ "جاٹ" کا ہی قدیم نام ہے۔ پاینی کے زمانے میں یودھے، کشدرک اور مالو جو کہ جنگ پیشہ تھے۔ واہیک میں رہتے تھے۔ یعنی وہ لوگ جو پہلے گندھارا میں مقیم تھے بعد میں واہیک میں منتقل ہو گئے۔

مہابھارت کی جنگ میں، جو کورو کشیتر میں لڑی گئی، جن قبائل نے حصہ لیا اُن میں پاکستانی خطے کے بھی متعدد قبائل اور اُن کے بادشاہ شامل تھے۔ سندھو سووِیر (صوبہ سندھ کا وہ تمام علاقہ جو دریائے سندھ کے مشرق میں ہے) کا راجہ جیدرتھ گندھارا کا راجہ شکونی، ترگرت (مشرقی پنجاب) کا راجہ سُسترما، مدرا قبیلے کا حاکم شلیہ امبشٹھ قبیلے کا حاکم شری تایو، کمبوجہ کا حاکم سُدکشن اور ان کے علاوہ گلے، شبی، مالو، واہلک اور کُشدرک قبیلوں کے سردار شامل تھے۔ اس لئے مہابھارت کی جنگ ایک ایسی جنگ تھی جس میں پاکستان، مشرقی پنجاب اور اتر پردیش کے حکمرانوں نے پورے دیس پر قبضہ کرنے کے لئے زور آزمائی کی اور اس میں پانڈو کامیاب ہوئے کورو خاندان کے تمام مرد مارے گئے۔

مدرا

مدرا قبیلہ پنجاب کا ایک بہت بڑا قبیلہ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مدرا قبیلے نے تین حصوں میں منقسم ہو کر تین مختلف علاقوں میں اپنا اقتدار قائم کیا۔ ان کا ایک حصہ غالباً کشمیر میں رہتا تھا۔ دوسرا حصہ ترگرت (مشرقی پنجاب۔ کانگڑہ) میں مقیم تھا۔ تیسرا اور بڑا حصہ شاکل (سیالکوٹ) سے لے کر ملتان تک آباد تھا۔ غالباً ویدوں کے آخری زمانے میں پورے پاک پنجاب کی علاقائی حکومتیں ایک مرکزی حکومت کے تحت آ گئی تھیں اور مرکزی پایہ تخت شاکل تھا۔ اس مرکزی سلطنت کا حاکم شلی تھا۔ اس وسیع سلطنت کو واہیک، یا واہیک گرام کہتے تھے۔ ویدوں کے زمانے میں ویدی تعلیمات کا مرکز مدرا حکومت کا دارالسلطنت یعنی شاکل کا علاقہ تھا۔

گکے

ویدی ادب کے مختلف حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ریاست کا پایۂ تخت راجگڑھ تھا جسے گری وراج بھی کہتے تھے۔ اسی میں موجودہ ضلع جہلم، گجرات، سرگودہا اور خوشاب شامل تھے۔ راجگڑھ وہ شہر تھا جس کا نام بعد میں گرجاک ہو گیا تھا اور اب اُسے جلالپور (سیداں) کہتے ہیں جو ضلع جہلم میں دریائے جہلم کے قریب واقع ہے شتت پتھ، برہمن اور چھاندوگیہ اپنشد میں مذکور ہے کہ یہاں کا بادشاہ اشواپتی نہایت عالم فاضل انسان تھا اور خود ویدی ادب کا مُعلّم تھا۔ اُس سے کئی برہمنوں نے ویدوں کی تعلیم حاصل کی اور فارغ التحصیل ہوئے غالباً جلالپور میں کوئی بہت بڑی شاہی درسگاہ رہی ہوگی۔ اس بادشاہ کے علاقے میں کوئی چور کوئی کنجوس کوئی بدکردار

انسان اور کوئی شرابی ڈھونڈنے سے نہیں ملتا تھا۔ کہا گیا ہے کہ تعلیم اس قدر عام تھی کہ کوئی فرد غیر تعلیم یافتہ نہیں تھا۔ (غالباً اس سے صرف اونچی ذاتیں مراد ہیں) اسی طرح اونچی ذات کا ایک بھی شخص ایسا نہیں تھا جس نے اپنا مذہبی قربانیوں کا آتشدان نہ بنا رکھا ہو۔ سارے ملک میں ایک بھی طوائف نہیں تھی۔ ایک زمانے میں اُن کی سلطنت دریائے بیاس سے لے کر گندھارا کی سرحدوں تک پھیل گئی تھی۔ اس علاقے کے لوگ ماہر تیر انداز تھے اور مہا بھارت کی جنگ میں ان کی مرکزی حیثیت تھی۔ لگتا ہے کہ یہ ترقی یافتہ رفاہی ریاست تھی اور عوامی اخلاق کا معیار نہایت بلند تھا۔

اَمبَشتھ

یہ قبیلہ دریائے چناب کے نچلے حصے میں رہتا تھا اور یہ لوگ طویل عرصہ یہاں رہے۔ ایتریہ برہمن کے زمانے سے لے کر پانینی کے زمانے اور سکندر کے حملے کے وقت تک اسی علاقے میں مقیم رہے۔ غالباً یہ جھنگ کا علاقہ تھا۔

وسائیت

اس قبیلے کے لوگ بھی چناب کے نچلے حصے میں بالخصوص اُس تکون میں جو چناب اور سندھ کے درمیان اُن کے مقام اتصال پر بنتی ہے، رہتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ جب سکندر نے حملہ کیا تو انہوں نے اطاعت کی پیشکش کی تھی۔ ان کا ذکر پانینی نے بھی کیا ہے اور مہا بھارت میں بھی ان کا تذکرہ آیا ہے۔ ان لوگوں کا سیاسی نظام غیر شاہی تھا بادشاہ کے بغیر یہ لوگ کیسے اپنے معاملات سرانجام دیتے تھے اس بارے میں کچھ معلوم نہیں۔ بغیر بادشاہ کے جو ریاستیں تھیں انہیں ویرات کہتے تھے۔

سِبی

اس قبیلے کے بارے میں خیال ہے کہ ایک زمانے میں انہوں نے پورے پنجاب پر اپنی حکومت قائم کی تھی اور ان کا دارالحکومت ملتان تھا۔ انہیں ورش دربھ بھی کہتے تھے۔ ان کا رشتہ یودھے، امبشٹھ، مدرا اور سوویر قبائل سے بھی تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا ماخذ مُشی اُوشی نارؔ سے تھا یعنی وہ اوشی نار دیس سے آئے تھے جو کہ ہردوار کے شمال میں اُس جگہ تھا جہاں سے دریائے گنگا نکلتا ہے۔

سَوویر

سَوویر کی ریاست موجودہ صوبہ سندھ کے اُس علاقے پر مشتمل تھی جو دریائے سندھ کے مشرق میں ہے۔ مہابھارت کی جنگ کے زمانے میں (۹۰۰ ق م) یہاں کا راجہ جَیدرتھ تھا۔ یہ چندر بنسی کشتری تھا۔ اس نے دھرت راشٹر کی بیٹی سے شادی کی تھی اور اسی ناطے مہابھارت کی جنگ میں کوروؤں کی طرف سے شریک ہوا تھا۔ روایت ہے کہ اس جنگ میں یہ ارجن کے ہاتھوں مارا گیا تھا۔ اس زمانے میں صوبہ سندھ کے اتنے حصے کو "سِندھو سَوویر" کہتے ہیں۔

مالَو

اس قبیلے کے لوگ سکندر کے حملے کے وقت پنجند اور سندھ کے مقام اتصال کے قریب مشرقی کنارے پر غالباً چاچڑاں، الہ آباد، لیاقت پور، خانپور، رحیم یار خاں کے علاقے میں رہتے تھے۔ پاینی نے ان کو "آیدھ جیوی سنگھ" (ہتھیاروں کے ذریعے جینے والا گروہ) کہا ہے۔

راجنی

پاینی کے زمانے میں راجنی ایک ایسی ریاست تھی جو چند خود مختار ریاستوں کی کنفیڈریشن پر مشتمل تھی۔ اس قسم کے الحاق اُس زمانے میں سرحد، پنجاب اور سندھ میں عام تھے۔ عموماً اس قسم کے الحاق غیر شاہی ریاستوں میں تھے۔ راجنی ریاست اپنے تئیں "جن پد" یعنی "عوامی مُلک" کہتی تھیں۔ ایسے جن پد اور بھی کئی تھے۔ ان کی جن صفات کا اندازہ ہوتا ہے اُن میں سے ایک تو یہ ہے کہ ان میں بادشاہ نہیں ہوتے تھے۔ یعنی یہ "ویرات" تھیں اور ان کے اندر کوئی ایسا قبائلی نظام تھا جو یا تو چند سری تھا یا بغیر کسی حاکم کے تھا۔ دوسری خصوصیت ان کی یہ تھی کہ عموماً ایسی متعدد ریاستیں مل کر ایک الحاق بناتی تھیں۔ تیسری صفت یہ تھی کہ ایسی ریاستیں "ہتھیار پیشہ" ہوتی تھیں۔

پاینی کے زمانے میں خطۂ پاکستان میں چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستیں قائم تھیں۔ پاینی کے مطابق واہک مُلک دریائے سندھ سے ستلج تک پھیلا ہوا تھا اور اس میں زیادہ تر جمہوری (غیر شاہی) ریاستیں قائم تھیں۔ واہک دیس میں یودھے، کشدرک اور مالَو ایسی ہی جمہوری ریاستیں تھیں۔ پاینی نے ہم عصر ریاستوں کی واضح طور پر دو قسمیں کی ہیں: ایک کو وہ "ایک راجہ جن پد" کہتا ہے یعنی ایک بادشاہ والی ریاستیں اور دوسری کو "آیدھ جیوی سنگھ" یعنی

ہتھیاروں کے ذریعے جینے والے گروہ بسنگھ کا مطلب رفاقت یا اشتراک ہے۔ ان ریاستوں کے مطالعے سے ایک چیز اُبھر کر سامنے آتی ہے کہ ویدوں کے ابتدائی زمانے میں پاکستانی علاقے کے طول و عرض میں قبائلی سرداری نظام کی چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم تھیں یہ ریاستیں جغرافیائی حوالہ کم اور قبائلی حوالہ زیادہ رکھتی تھیں جب کہ آخری ویدی زمانے کے اخیر میں زیادہ ریاستیں غیر سرداری اور غیر شاہی نظام رکھتی تھیں۔ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ ایسا مہابھارت کی جنگ کے نتیجے میں ہوا جس میں بہت سے سردار مارے گئے۔

حوالہ جات

۱- PAKISTAN ARCHAEOLOGY, Number 1, 1964, Published by the Department of Archaeology (Article EXCAVATIONS AT CHARSADDA). p. 48.

مزید دیکھئے

CHARSADDA : A METROPOLIS OF NWFP – By Wheeler.

۲- INDIA AS KNOWN TO PANINI – By V. S. agarwal.

بحوالہ دانی تمرگڑھا ص ۲۰-۲۱

۳- POLITICAL HISTORY OF ANCIENT INDIA – By Prof : H. C. Ray Chaudhri.

بحوالہ دانی تمرگڑھا ص ۲۱-۲۲

بارھواں باب

آریائی سماج

رگ وید سے پتہ چلتا ہے کہ آریہ لوگ قبائل میں منقسم تھے اور اُن کی زندگی قبائلی طرز کی تھی۔ اُن کی اکثریت تو خانہ بدوش تھی لیکن وہ زراعت پیشہ تھے اس لئے اُن کا خاصا بڑا حصہ وادئ سندھ میں دیہی آبادیاں بنا کر آباد ہو گیا تھا۔ وہ شہری تہذیب سے ناآشنا تھے اور نہ انھوں نے شہر تعمیر کئے۔ یہ لوگ تو چٹائی اور گارے کے مکان بنا کر اُن میں رہتے تھے۔ چٹائی اور گارے کے مکان وادئ سندھ کی شہری تہذیب سے پہلے کی مقامی ثقافت بھی تھی۔

خاندان

سماج کی بنیادی اکائی خاندان تھی۔ خاندان کا سربراہ مرد ہوتا تھا اور مشترکہ خاندانی نظام کا رواج تھا۔ مشترکہ خاندان سے یہ مراد ہے کہ ماں باپ، اُن کے بیٹے اور پوتے پوتیاں، چچے تائے اور ان کے بچے اکٹھے ایک گھر میں رہتے تھے۔ اور ساری جائیداد کے مشترکہ مالک ہوتے تھے۔ چونکہ بچوں کی شادیاں کافی نو عمری میں ہو جاتی تھیں اس لئے ایک کنبہ یا خاندان خاصا وسیع ہوتا تھا۔ خاندان سماج کی بنیادی اکائی ان معنوں میں تھا کہ فرد کی انفرادی ملکیت کوئی نہیں تھی اور نہ انفرادی شناخت تھی بلکہ ملکیت خاندان کی مشترکہ تھی اور شناخت بھی خاندان کے حوالے سے تھی۔ نیز رشتوں ناطوں میں بھائی اور چچازاد میں فرق نہ ہونے کے برابر تھا۔ شرادھ کی رسم کے ذریعے خاندان اپنے مرحوم بزرگوں کے ساتھ مضبوط رشتے میں جڑا رہتا تھا۔ اس میں کسی بزرگ کے مرنے پر مرحوم کی تین نسلوں تک کی اولاد مشترکہ طور پر چاول کے پنڈے "(گولے) بھینٹ چڑھاتی تھی اور دوسری رسومات ادا کرتی تھی۔ یہ رسم نجی اور پوشیدہ تھی۔ عام عوام اور بالخصوص ہیجڑوں، ذات باہر، مذہب کے باغیوں اور حاملہ عورتوں کو اس رسم کا مشاہدہ کرنے کی اجازت نہ تھی۔

خاندان پدرنسبی، پدرسری اور پدرمقامی ہوتا تھا۔ یعنی خاندان کا سربراہ مرد تھا، شجرۂ نسب باپ سے چلتا تھا۔

اور شادی کے بعد دلہن اپنے ماں باپ کو چھوڑ کر دلہا کے گھر جا کر آباد ہوتی تھی۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ ویدوں کے زمانے میں برصغیر میں خاندان کا جو ڈھانچہ اور نظام متشکل ہوا آج تک پاکستان، بھارت اور بنگلہ دیش میں وہی خاندانی نظام رائج ہے۔ مشترکہ خاندانی نظام کا ہی نتیجہ ہے کہ رشتوں ناطوں کے لئے ایک وسیع ذخیرۂ الفاظ یہاں کی زبانوں میں وجود میں آیا ہے جس میں رشتوں کے باریک سے باریک فرق کے ساتھ الگ الگ نام رکھے گئے ہیں۔ یہ صورتِ حال دنیا کے دوسرے لسانی گروہوں میں نہیں ہے۔

فرد کی زندگی بچپن سے لے کر موت تک طرح طرح کے سمسکاروں (اصطباغوں) سے گزرتی تھی یعنی زندگی کئی مرحلوں میں منقسم تھی اور فرد کو ہر مرحلے میں مذہبی عہد و پیمان اور رسومات کے ساتھ داخل ہونا پڑتا تھا۔ بھارت میں یہ رسمیں جوں کی توں آج بھی موجود ہیں اور پاکستان میں زیادہ روایتی گھرانوں میں ان رسموں کو اسلامی رنگ دے دیا گیا ہے، مثلاً پیدائش پر اذان، پھر عقیقہ، پھر ختنے، پھر رسم بسم اللہ (قرآن پاک پڑھنے کا آغاز) پھر آمین (ختم قرآن شریف) پھر دستار بندی، سہرا بندی وعلیٰ ہٰذا القیاس۔

آخری ویدی زمانے میں خاندان کا سربراہ اور سماج کا سربراہ تو مرد تھا لیکن عورت کی کسی صورت تذلیل یا تحقیر نہیں کی گئی تھی۔ یہ کام بعد کی تعلیمات میں سرانجام دیا گیا۔ ویدوں میں اور ویدی ادب میں فرد کی جنسی زندگی کے بارے میں نہ تو ممانعت اور ترک لذّات کا درس دیا گیا ہے اور نہ شہوت پرستی کا رُجحان ہے بلکہ جنس کو ڈسپلن کے تحت رکھنے کو کہا گیا ہے۔ عام طور پر مرد کے لئے ایک شادی کا رواج تھا۔ لیکن ایک سے زیادہ بیویوں کا بھی کہیں کہیں ذکر مل جاتا ہے۔ ویدوں کے آخری زمانے میں ایک عورت کے ایک سے زیادہ خاوندوں کا بھی ذکر مل جاتا ہے۔ آریاؤں میں محرمات کا تصوّر بہت شدید تھا اور محرمات سے جنسی تعلق کا تصوّر انتہائی بھیانک جرم تھا۔

ان قوانین سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد کی سربراہی میں قبائلی ملکیت کی بجائے خاندانی ملکیت کا اصول پختہ ہو چکا تھا۔ اسی زمانے میں سب سے بڑے بیٹے کو باپ کی کل جائیداد کا وارث بنانے کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ لیکن یہ رسم عام نہ ہو سکی۔

ان ساری باتوں کے برعکس کوسامبی کا خیال ہے کہ آریہ پدرسری تو تھے مگر شروع میں اُن میں باقاعدہ خاندان یا کنبہ نہ تھا۔ میاں بیوی کے جوڑے نہ تھے۔ کوسامبی کے اس خیال کی بنیاد اس بات پر ہے کہ آریاؤں کے کسی دیوتا سے کوئی مخصوص دیوی بطور بیوی وابستہ نہیں (کوسامبی۔ انڈین ہسٹری۔ ص۔ ۸۷) دیوتاؤں کی بیویاں مجموعی طور پر

"گن" کہلاتی تھیں۔

سماجی اور معاشی حالات

ویدوں کا ابتدائی زمانہ وادیٔ سندھ کے سماج کو پیش کرتا ہے۔ جب آریہ لوگ قبائل یعنی جن کی شکل میں رہتے تھے (جن: قبیلہ) یہ لوگ گلّہ بانوں کی شکل میں یہاں آئے تھے اور اب بھی ان کا سب سے بڑا ذریعہ معاش گلہ بانی ہی تھا۔ لیکن ویدوں کے ابتدائی زمانے ہی سے انہوں نے کاشت کاری شروع کر دی تھی۔ ان کا سماج صرف برہمن اور کشتری یا راجنی کے دو طبقات میں منقسم تھا۔ ان کا عالمی نقطۂ نظر رجائیت پسندانہ تھا۔ اگرچہ یہ پدرسری لوگ تھے۔ لیکن عورتوں کی عزت مردوں کے برابر تھی۔ اسی ابتدائی زمانے میں آگے چل کر آریہ تین حصّوں میں منقسم ہو گئے۔ برہمن یعنی پجاری لوگ (مذہب پیشہ لوگ) اور کشتری یا راجنی یعنی حکمران لوگ اور وشا یعنی عوام۔ آخری ویدی زمانے میں چار ذاتیں بن گئیں۔ برہمن، کشتری، ویش اور شودر۔ ویش تو وہی وشا تھے مگر اُن کا کمتر حصّہ ایک الگ ذات قرار پایا اور شودر کہلایا۔ قدیم پاکستان میں دوسرا شہری انقلاب ۷۰۰ ق م میں آیا اور اسی زمانے میں سکّے (کرنسی) کا پھر سے رواج ہوا۔ اسی زمانے میں ان گنت قبائل ایک وسیع تر سماج میں ضم ہو گئے یہ متحدہ سماج چار طبقات پر مشتمل تھا۔

برہمنوں کا کہنا تھا کہ وہ فلسفی، مفکر اور قانون ساز ہیں۔ انہوں نے کبھی اپنے تئیں حکمران نہیں بتایا کشتری بھی شروع میں کوئی فوجی یا جنگ پیشہ ذات یا طبقہ نہ تھا۔ بلکہ یہ اشرافیہ تھی جن کا کام انتظامی معاملات کو سنبھالنا تھا جب ویدوں کا زمانہ ختم ہو گیا اور کئی پرانے کشتری خاندانوں سے حکومت چھن گئی (ویشوں یا شودروں نے چھین لی) تو تب ان کشتری خاندانوں کو بطور سپاہی بھرتی کر لیا گیا۔ ویدوں کے بعد کے زمانے میں کشتری سے مراد فوجی قرار پایا۔ یہ زمانہ ۵۰۰ ق م کے بعد کا ہے۔ اس سے پہلے کشتری محض اشرافیہ تھے۔ دوسرے لفظوں میں برہمن اگر مقنّنہ تھے تو کشتری انتظامیہ۔ رگ وید کے زمانے میں جنگ پیشہ یا فوجی لوگ الگ سے نہیں ہوتے تھے بلکہ تمام کاشت کار گلہ بان قبائل کاشت کاری اور گلّہ بانی کے ساتھ ساتھ یہ کام بھی کرتے تھے۔ اس روایت کے بہترین وارث آج بھی پاکستان میں بالخصوص پنجاب اور سندھ میں راجپوت اور جاٹ ہیں جو کاشتکار اور سپاہی دونوں ہیں۔ موخر ویدی زمانے میں ذات پات کے منظم ہو جانے کے باوجود اس نظام میں سخت گیری نہ تھی۔ نیچ ترین ذات کے لوگ برہمن کا کام سنبھال سکتے تھے اور برہمن شودروں کا کام کر لیتے تھے۔ تمام ذاتوں میں آزادانہ

۔ آمد و رفت تھی۔ شادی بھی کافی آسانی سے تمام ذاتوں میں ہو سکتی تھی۔ فکری سطح پر اس نظام پر مسلسل تنقید بھی ہوتی رہتی تھی مثلاً کاتھک سمھتا میں ہے کہ:

"تم برہمن کے باپ اور ماں کا کیوں پوچھتے ہو؟ اگر کسی کے پاس علم ہے تو وہی اُس کا باپ ہے اور یہی اُس کا دادا۔" (کاتھک سمھتا: ۳۰، ۱۔ نیز میترا ینیہ پُران ۸۔۴، ۱۔ اور ۷۔۱، ۹)

چھاندوگیہ اپنشد میں ستیہ کام جابال کو برہمن تسلیم کیا گیا ہے کیونکہ اُسے سچائی سے محبت تھی حالانکہ اُس کی ولدیت نامعلوم تھی (چھاندوگیہ اپنشد ۴، ۴)

شودروں کے سماجی اور نسلی ماخذ کے بارے میں عموماً یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ یہ وہ داس اور داسیو ہیں جنہیں آریاؤں نے فتح کر کے غلام بنایا اور یہ کہ نسلی طور پر یہ داس اور داسیو یعنی مقامی لوگ دراوڑ اور پروٹو آسٹریلائڈ تھے۔ لیکن پنڈت چٹوپادھیائے نے اس موقف کے خلاف نہایت مضبوط دلائل دے کر ایک الگ نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے داس اور داسیو کے الفاظ سے مراد انسان نہیں بلکہ شیاطین تھے جن کے چہرے کے نقوش غیر واضح اور گفتگو ناقابلِ فہم تھی اور جو دیوتاؤں کے دشمن تھے۔ اُن کے بقول شودر کا لفظ غیر آریائی ہے۔ قدیم تصانیف میں مثلاً بطلیموس کی تحریروں میں سندھ کے ایک قبیلے سودرائے کا ذکر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شودروں میں زیادہ تر لوگ سودرائے قبیلے سے تعلق رکھتے ہوں گے۔ ویدی ادب میں شودر اور اونچی ذاتوں میں فرق نسلی نہیں بلکہ ثقافتی بنایا گیا ہے۔ سنسکرت کی ایک بعد از ویدی کہاوت ہے:

"ہر شخص شودر پیدا ہوتا ہے لیکن وہ سمسکار سے دویجہ بن جاتا ہے۔"

دویجہ کا مطلب ہے دو مرتبہ پیدا ہونے والا یعنی اونچی ذات کا شخص۔ ویدوں کے زمانے میں نسلی تفاوت یا نسلی تعصب نظر نہیں آتا۔ حتّٰی کہ آریہ اور غیر آریہ کے درمیان بنیادی فرق نسلی نہیں بلکہ ثقافتی تھا۔ جی۔ سی۔ پانڈے کا خیال ہے کہ شودر وادیٔ سندھ کی تہذیب کے غلاموں پر مشتمل نہیں تھا۔ اُن کے خیال میں شودر قدیم سماج کے پسماندہ قبائل تھے جو شکار، ماہی گیری وغیرہ اور اس جیسے دوسرے پیشوں سے تعلق رکھتے تھے۔ اُن سے نفرت اُن کے گھٹیا طرزِ زندگی کے باعث تھی۔ اسی سبب اُن کو ویدوں کی تعلیمات سننے سے باز رکھا گیا۔ ان کی ثقافتی اور معاشی پسماندگی کے باعث انہیں بعد میں اچھوت بھی قرار دیا گیا اور یہ ویدی زمانے کے بعد میں ہوا۔ پہلے یہ قبائل آوارہ گرد خانہ بدوش اور بھکاری اس قسم کے لوگ تھے۔ بعد میں نیم آباد ہو گئے اور جب پوری طرح آباد ہو کر سماج کا حصّہ بنے تو سب سے نچلی ذات اُن کے حصّے میں آئی۔ ویدوں کے زمانے میں کسی کے اچھوت ہونے

کا کوئی تصوّر نہ تھا۔ بلکہ ویدوں کے زمانے میں تو شودر سماجی نظام کا حصّہ تھے اور پُرش کا ایک عضو تھے یعنی پاؤں لیکن اتنا ضرور ہے کہ ویدوں میں اُن کا ذکر تحقیر کے ساتھ آیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ اونچی ذات کا کوئی بھی شخص جب چاہے اُن کی پٹائی کر سکتا ہے۔

آر ایس شرما کا خیال ہے کہ داس اور داسیو، ہم معنی الفاظ نہیں ہیں۔ اُن کے خیال میں داس آریہ لوگ تھے اور داسیو مقامی۔

یہ ساری آرا حقیقت کے اردگرد تو گھومتی ہیں مگر معاملے کی تہہ تک نہیں پہنچتیں۔ اصل بات یہ ہے کہ سماجی تولید کا عمل (یعنی ہر نئے زمانے میں نئے سماجی طبقات کے جنم کا عمل) نسلوں اور قبائل کی حد بندیوں کو تسلیم نہیں کرتا۔ ہر زمانے میں نئے حکمران طبقات اور نئے محکوم طبقات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا براہ راست تعلق پیداواری عمل کے ساتھ ہے۔ وادیٔ سندھ میں جو طبقات حکمران تھے اور جو اُن کے غلام تھے، آریاؤں کی آمد کے بعد وہ اپنی پرانی حالت پر جُوں کے توُں برقرار نہیں رہے اور یہ ممکن بھی نہیں تھا۔ ان میں سے داس (ایکر کاشتکار نیز آزاد کاشتکار) اور پنی (تاجر) نئے چیلنج کے مقابل ہوئے۔ ان میں سے بہت سے لوگ نئے حکمران طبقات کا حصّہ بننے میں کامیاب ہو گئے اور بہت سارے نیچے چلے گئے۔ اسی طرح پرانے غلاموں (داسیوں) میں سے بھی بہت سارے لوگ (شاید غلاموں کے سیاسی طور پر متحرک حصّے) نئے حکمران طبقات میں شامل ہو گئے اور باقی غلام ہی رہے۔ اسی طرح آریہ قبائل کے حق میں کوئی ایسا سماجی عنصر موجود نہیں تھا کہ وہ سب کے سب غلامی کے بندھن سے محفوظ رہتے۔ آریاؤں میں سے بھی جو لوگ پیداواری عمل کا حصہ بنے وہ استحصال کا شکار ہوئے اور غلام بنے۔ داس اگر آریہ تھے تب بھی اُن کا خاصا بڑا حصہ شودروں کی ذیل میں شامل ہوا اور داسیوں کا بھی۔ غرضیکہ ویدی زمانے میں حکمران، متوسط اور غلام طبقات کی ترتیب نو قائم ہوئی اور سب نسلیں، سب قبائل، مقامی اور آباد کار سب کے سب اس اُتھل پتھل کا شکار ہوئے۔ ان سب کے کچھ حصے اوپر گئے اور کچھ نیچے۔ لہٰذا شودروں میں تمام دستیاب نسلیں شامل تھیں اور ان میں مقامی اور آریہ سب لوگ شامل تھے۔ ان کی واحد قدرِ مشترک ان کی غلامی یعنی غربت اور معاشی اور سماجی استحصال کے سب سے سنگین مقام پر ان کا ہونا تھا۔

موخر ویدی زمانے میں لوگ زیادہ تر دیہی آبادیوں میں رہتے تھے۔ مکانات لکڑی، بانس، گھاس پھوس اور دیگر ایسے ہی ناپائدار مواد سے بنائے جاتے تھے۔ گاؤں کے اردگرد لکڑیوں کی ایک باڑ ہوتی تھی جس میں

چند دروازے ہوتے تھے۔ رات کو یہ دروازے بند کر دیئے جاتے تھے۔

کاشت کاری لکڑی کے ہل سے ہوتی تھی۔ جسے بیل کھینچتے تھے (رگ وید۔ ۸۔ ۶۹۔ ۱۲۔ ۱، اتھر وید ۳، ۱۳۔ کوشلک سُوتر۔ ۴۔ ۳۔ ۶) بڑی فصلوں میں گندم، جو، چاول، تل اور بہت سی دالیں شامل تھیں۔ برہد آرن یک میں دس فصلوں کی ایک فہرست دی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ایک گرام (گاؤں) میں اگائی جاتی تھیں (برہد آرن یک ۶۔ ۳۔ ۱۳) پٹ سن اور گنا بھی کاشت کیا جاتا تھا۔ زمین سربراہِ خاندان کی ملکیت ہوتی تھی مگر پورا کنبہ اس ملکیت میں شریک تھا۔ ایسا نہیں تھا کہ ساری زمین بادشاہ کی ملکیت سمجھی جائے۔ حتیٰ کہ یہ زمین پورے گاؤں کی بھی مشترکہ ملکیت نہیں ہوتی تھی۔ آریاؤں سے پہلے زمین آزاد گاؤں کے لوگوں کی مشترکہ ملکیت ہوتی تھی۔ آریاؤں کے آنے سے قبائلی وحدتیں ٹوٹنے لگیں اور نجی ملکیت کا آغاز ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں زمین، پانی اور مال مویشی پر جھگڑے ہوتے تھے۔ گاؤں کے اردگرد چراگاہیں ہوتی تھیں۔ ان کے استعمال پر سب کاشت کاروں کا مساوی حق تھا۔ گاؤں کے قریب ہی جنگل ہوتے تھے۔

ویدی زمانے کے اخیر میں دوبارہ شہر نمودار ہونے لگے۔ ماہرینِ اثریات اسے "دوسرا شہری انقلاب" کہتے ہیں۔ پہلی شہری تہذیب تو وادیٔ سندھ کی تھی۔ جو تقریباً ۱۷۵۰ ق م میں تباہ ہوئی اور دوسرا شہری انقلاب ۷۰۰ ق م میں ارضِ پاکستان میں رونما ہوا۔ یہ اُپنشدوں کا زمانہ تھا۔ اس شہری انقلاب کی بنیاد لوہے کے کلہاڑے، لوہے کے ہل اور لوہے کے زرعی آلات پر تھی جن کی بنا پر فاضل دولت پیدا ہوئی اور شہری تہذیب نے جنم لیا۔ اس زمانے میں سماج کی پیشہ ورانہ تقسیم زیادہ واضح ہوئی اور ذات پات کی شدت پیدا ہوئی۔ تہذیب سندھ کے نمایاں پیشے ترکھان، کمہار، چمڑا ساز (چمار اور موچی) کسیرے، منکیرے، دھاگہ ساز اور جولاہے تھے۔ جو اس سارے عرصے میں زندہ رہے۔ راج یا معمار کا پیشہ جو درمیانی عرصے میں ختم ہو گیا تھا، دوبارہ شروع ہوا اور وہ خاص پیشہ جو اس دور میں نیا اور پہلی بار پیدا ہوا لوہار کا تھا۔ نیز کئی دوسرے فنون اور دستکاریوں نے اور اُن سے وابستہ پیشوں نے بھی جنم لیا۔ قدیم خرید و فروخت کا طریقہ مال کے بدلے مال تھا۔ جس میں مالیت کا بنیادی حوالہ گائے تھی رگ وید میں کل (رسیر) اور جو (یَو) کا ذکر ہے۔ مگر یَو سے مراد ہر قسم کا غلّہ بھی تھا۔ گندم اور چاول کا واضح فرق نہیں ہے۔ داتر (درانتی۔ داتری) اور کھنتر (کھودنے کا اوزار۔ موجودہ گینتی ؟) کا بھی ذکر ہے۔ وِش (آباد کار)، کرشتی (کسان)، غیر کاشت شدہ کھیت (اکرشتی دل) بھی مذکور ہیں۔ مویشی سب سے قیمتی دولت تھے اور دوسرے نمبر پر گھوڑے تھے۔ مَہِیش (بھینس) ایک طاقتور جانور سمجھی جاتی تھی۔ تناؤ (بچھو)، اگا شو (گدھے) اور اپسوا (پانی)۔

قبضے کے لیے لڑائیاں ہوتی تھیں۔ دوسرے شہری انقلاب کے عہد میں یا اُس سے کچھ عرصہ قبل سکّے نے جنم لیا۔ ٹیکسلا سے چاندی کی مُڑی ہوئی سلاخوں کی شکل کے سکّے ملے ہیں جن کے بارے میں خیال ہے کہ ان کا زمانہ ابتدائی جن پد کا زمانہ ہوگا یعنی تقریباً ۹۰۰ ق م۔ ڈاکٹر آر۔ این۔ سلے تورے کا خیال ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب میں کرنسی کا رواج نہ تھا۔ اندرونی اور خارجہ تجارت بارٹر سسٹم کے تحت ہوتی تھی۔ اس کے برعکس ابتدائی ویدی زمانے (۲۰۰۰ ق م تا ۱۵۰۰ ق م) میں دو چیزوں پر کرنسی ہونے کا شبہ کیا گیا ہے ایک تو ہرنیہ پنڈ (ہرنیہ پنڈا) ہے جو سونے کا چھوٹا سا گولہ یا بٹّا ہوتا تھا۔ دوسرا "نِشک" ہے جس کی شکل کو رِگ وید میں "وِشوا روپا" کہا گیا ہے یعنی "ہمہ شکل" یہ بھی سونے کا ہوتا تھا۔ ڈاکٹر سلے تورے کا خیال ہے کہ نشک ہی اُس وقت کا سکّہ رائج الوقت تھا۔ اُس کا وزن چار سُوَرن کے برابر تھا یعنی ۵۷۶ گرین (۳۷.۳۲۵ گرام کے قریب یا سوا تین تولے کے قریب) گویا سونے کا یہ خاص وزن ہی تھا جو بطور کرنسی استعمال ہوتا تھا نہ کہ اُس کی کوئی خاص شکل۔ رِگ وید میں ہے کہ بادشاہ بھَویا نے کگشی وَت درویش کو دس گھوڑے بطور نذرانہ پیش کئے (رگ وید ۱-۱۲۶-۲) اتھرو وید کا شاعر کہتا ہے کہ اُسے اُس کے مُربّی نے ۱۰۰ نِشک، دس ہار، ۳۰۰ گھوڑے اور ۱۰،۰۰۰ رتھیں مرحمت کیں۔ یوں نِشک کا کہیں تو زیورات کے ہمراہ ذکر کیا گیا ہے اور کہیں جانوروں کے ساتھ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نشک کی حیثیت کرنسی کی تھی (سکّے کی نہیں۔ سکّہ اپنی اصل مالیت سے زیادہ قیمت کا ہوتا ہے) گویا اب یہ تبادلے کے معیار کے طور پر گائے کی جگہ لے چکا تھا۔ ہرنیہ پنڈ بھی بعد کے زمانے میں چاندی کا بننے لگا تھا۔

رگ وید میں ایک لفظ مان (مانہ) بھی استعمال ہوا ہے۔ جس سے سونے کا سکّہ یا وزن مراد ہے۔ ایک مناجات میں اِندر سے التجا کی گئی ہے کہ مجھے گائیں، گھوڑے اور سونے کے ان عطا کر (رگ وید ۸-۷۸-۲) شت پتھ برہمن میں شتمان کا لفظ بھی آیا ہے۔ اس کے بارے میں بھی خیال ہے کہ سونے کا سکّہ تھا جو چاندی کا بھی ہوتا تھا۔ چاندی کا شتمان وزن میں ۳۲۰ رتّی کا ہوتا تھا۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں (جیسا کہ منوسمرتی میں ہے کہ) اڑیسہ وغیرہ کے علاقے میں شتمان یا پال یا نِشک ۳۲۰ رتی وزن کا ہوتا تھا۔

موخر ویدی زمانے میں (۱۵۰۰ ق م تا ۵۰۰ ق م) یعنی اُس زمانے میں جب آخری وید اور برہمن اور اُپنشد لکھے گئے، چاندی کے نِشک کا تذکرہ ملتا ہے۔ چھاندوگیہ اپنشد میں ایک بادشاہ کا ذکر ہے جس نے ایک سادھو کو اپنی بیٹی پیش کی اور اُس کے ساتھ ایک نِشک، ... اگائیں، ایک گھوڑا اور ایک رتھ عطا کیا۔ اسی زمانے میں شتمان کا بھی ذکر ہے۔ جس کا وزن ایک سو رتّی ہوتا تھا۔ یہ چاندی کا بنا ہوتا تھا۔ اسی طرح سے ایک سکّہ سُوَرن ہرنی ہوتا تھا

جس کا وزن اُستی رتی (۱۴۴ اگرین) ہوتا تھا۔ برہدآرن یک میں ایک تیسرے سکّے کا ذکر ہے۔ جو"پد" کہلاتا تھا۔ علمی مناظرے میں جیتنے والے کو ایک ہزار گائیں اور دس ہزار پد دیئے جاتے تھے۔ یہ پد گایوں کے سینگوں کے ساتھ باندھ دیئے جاتے تھے (برہدآرن یک اُپنشد ۳-۱-۱، ۲) پانینی نے ایک اور سکّے "پدنشک" کا ذکر کیا ہے۔ یہ نشک کا ایک چوتھائی ہوتا تھا۔ نشک کا وزن ۳۲۰ رتی تھا اس لحاظ سے پدنشک کا وزن ۸۰ رتی ہوگا۔

آریہ اور ذات پات

عام تصور یہ ہے کہ برصغیر میں ذات پات کی تقسیم آریاؤں نے شروع کی لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ ذات پات کی جڑیں جدید حجری دور میں ہیں اور وادئ سندھ کی تہذیب میں ذات پات کی تقسیم بڑی شدید تھی۔ اس تہذیب کے انہدام کے ساتھ ہی ذات پات کے نظام کی بھی شکست وریخت ہوئی۔ لیکن آریاؤں نے اپنا اقتدار قائم کرنے کے ساتھ ساتھ اس نظام کو نہ صرف بحال کیا بلکہ اسے نئی ترتیب دی اور زیادہ سختی سے اس کی درجہ بندی کی۔ آریہ ارضِ پاکستان میں آنے سے قبل ذات پات کے کوئی تصورات نہ رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندیورپی آریاؤں میں اور دنیا کے دیگر حصّوں میں جانے والے آریاؤں میں ذات پات نہ تھی۔ ہندآریاؤں نے یہ تصورات یہیں سے لئے اور ان کو نئی شکل دی یا یوں کہنا چاہیئے کہ وہ خود اس سماجی تقسیم کا شکار ہوگئے۔ رد میلا تھاپر نے ایک آریہ کا قول نقل کیا ہے جو کہتا ہے:

"میں ایک بھاٹ ہوں میرا باپ جونک ہے اور میری ماں اناج پیستی ہے۔"

ظاہر ہے یہ ذات پات میں منقسم سماج کے باشندے کا قول نہیں ہو سکتا۔ آریاؤں میں پیشے موروثی نہ تھے اور نہ پیشوں کے مابین رشتوں، ناطوں، شادی بیاہ کی کوئی پابندیاں تھیں۔ سماجی طور پر آریہ تین حصوں میں منقسم تھے؛ جنگجو یا اشرافیہ، پادری اور عوام۔ لیکن کسی طبقے کے ساتھ کراہت، نفرت یا حقارت کا تصور وابستہ نہ تھا اور یہ طبقے موروثی بھی نہ تھے۔ جب ان کا ٹکراؤ مقامی لوگوں سے ہوا تو غالباً مقامی قبائل میں ضم ہو کر گم ہو جانے کے ڈر سے شادی بیاہ کے قوانین بنائے۔ پھر اقتدار کی کشمکش بھی تھی اور یہاں پہلے سے ذات پات کا ایک نظام موجود بھی تھا۔ آریاؤں نے یہ کیا کہ اپنے تئیں سماج کے بلند ترین مقامات برہمن، کشتری اور ویش پر رکھا اور مقامی لوگوں کو شودر، اچھوت اور ذات باہر کا درجہ دیا۔ آریہ دویجک تھے یعنی وہ شخص جو دو مرتبہ پیدا ہو۔ آریہ ایک وقت تو اُس وقت پیدا ہوا جب اُس نے ماں کے پیٹ سے جنم لیا اور دوسری مرتبہ اُس وقت جب اُس کا سمسکار ہوا اور وہ اونچی ذات پر فائز ہوا۔ شودر غلام لوگ تھے۔

شودروں کی ہیئت ترکیبی کا پہلے تفصیلی ذکر ہو چکا ہے۔

رومیلا تھاپر کا خیال ہے کہ چار ذاتوں کے اس ڈھانچے کا حقیقی مقصد سماج کو چار حصّوں میں تقسیم کرنا نہ تھا بلکہ اصل حِصّے صرف دو ہی تھے، شرفا یا آزاد شہری اور غلام یا شودر اور ذات باہر اچھوت۔ رومیلا تھاپر کے بقول پہلی تین ذاتیں غالباً صرف برہمنوں کی کارروائی تھی۔ اصل مقصد صرف شودروں اور ذات باہر اچھوتوں کو شرفا سے الگ کرنا تھا۔ رومیلا کہتی ہیں چوتھی ذات کی بنیاد نسل اور پیشے دونوں پر تھی۔ پہلی تین ذاتوں میں پیشوں کی تقسیم سہولت کی خاطر تھی۔ مگر چوتھی ذات میں یہ پیشہ ایک جبر تھا، ناقابلِ تبدیل۔ یہ لوگ حقیر اور نیچ تھے۔ اچھوت تو اتنے نیچ تھے کہ اونچے ذات والوں کے بدن یا لباس کو اگر یہ لوگ چھُو بھی لیتے تو اُن کا پاک لباس اور بدن نجس ہو جاتا تھا جس کی فوری صفائی ضروری تھی اور اچھوت کو بدنی سزا دینی ضروری تھی جو موت بھی ہو سکتی تھی۔*

لمبے عرصے میں پیشہ تبدیل ہو سکتا تھا اور اُس کی بدولت ذات بھی، مثلاً کوئی دستکار شودر کے دائرے سے نکل کر کاشتکار بن سکتا تھا اور چند نسلوں بعد وہ ویش کے درجے پر فائز ہو سکتا تھا۔ مگر یہ سہولت بھی اصولی طور پر اُن دستکاروں کو حاصل نہ تھی جو باقاعدہ کمّی یا سیپی یعنی خاندانی غلام تھے۔ کاشتکاری کی اجازت مل جاتی تو عموماً اُسے دوبیجا کا مقام نہیں دیا جاتا تھا جس کا مطلب ہے اُس کا ماضی کا پیشہ مثلاً ترکھان، لوہار، نائی، موچی، تیلی، جولاہے کا پیشہ اُس کی ذات بن جاتی اور اُس کا موجودہ پیشہ "کاشتکار" کا ہو جاتا۔ ایسے شخص کو ویدوں پر مبنی عبادات کی اجازت نہیں ہوتی تھی کیونکہ وہ دوبیجا نہیں تھا اور ذات کا شودر تھا۔ یہی وہ فرق تھا جو ذات اور پیشے میں روا رکھا جاتا تھا چنانچہ بہت بعد کے زمانے میں جب کوئی ویش غُربت کے ہاتھوں دستکار کا پیشہ اپنا لیتا تو گو اُس کا پیشہ دستکار کا ہوتا مگر اُس کی ذات پرانی ہی رہتی یعنی ویش۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے دستکاروں نے ہمیشہ اپنے نام کے ساتھ بہت اونچی ذاتیں وابستہ کر رکھی ہیں۔ اس نظام کا ایک فائدہ تو یہ ہوا کہ بعد میں جوں جوں خانہ بدوش گروہ یا غیر ملکی قبائل یہاں آکر بستے گئے اور سماج کا حصّہ بنتے گئے وہ الگ ایک ذات شمار ہو کر وسیع سماج میں مدغم ہوتے گئے اور ان کا غیر ملکی یا اجنبی کا تشخص ختم ہو گیا۔ لیکن ذات پات کے نظام کا سب سے بڑا اور ہمہ گیر اثر سماجی اور معاشی

---

* کتنے دُکھ کی بات ہے آج بھی پاکستان میں متوسط طبقے اور اُس سے اوپر کے لوگ ایک آدھ مخصوص پیشے کے لوگوں سے ہاتھ ملانا بھی باعثِ کراہت سمجھتے ہیں۔ لیکن مجھے یقین ہے وہ دن دور نہیں جب تاریخ کا قوی ہیکل پہیہ اس غرور کو کچل دے گا اور کسی کو شرفِ انسانی کی توہین کرنے کی ہمت نہیں ہوگی۔

استحصال کا تھا اور بلاشبہ ذات ظلم کرنے کا اور ظلم سہنے کا ذریعہ تھی۔ جنگ کے زمانوں میں کشتری کی ذات سب سے اوپر شمار ہونے لگی اور برہمن کی اُس کے بعد۔ پھر ویش آتے تھے جن سے مراد تجارت پیشہ اور دکاندار لوگ تھے سب سے نیچے شودر تھے جن میں دستکاروں کے علاوہ اب کسان بھی شامل ہو گئے تھے۔

رگ وید میں ذات پات کے آغاز کے بارے میں ایک گیت اس طرح ہے:

" جب دیوتاؤں نے قربانی دی
اور پُرش (آدم۔آدمی) کو اپنا شکار بنایا
موسم بہار اُن کا گھی تھا، موسم گرما ایندھن
اور خزاں چڑھاوا

اس ہمہ گیر قربانی سے
مکھن نکالا گیا
اس سے اُس نے (پُرش نے) جانور بنائے
ہوا کے اور جنگل کے اور گاؤں کے

اس ہمہ گیر قربانی سے
مناجاتیں اور بھجن پیدا ہوئے
اسی سے عروض پیدا ہوئے
اسی سے قربانی کے منتر پیدا ہوئے

تب گھوڑے پیدا ہوئے
اور تمام جاندار، دانتوں کی دو قطاروں والے
تبھی مویشی پیدا ہوئے
اور تبھی بکریاں اور بھیڑیں

جب اُنھوں نے پُرش کو تقسیم کیا
تو کتنے حصّوں میں اُسے تقسیم کیا؟
اُس کا منہ کیا کہلایا؟ اور اُس کے بازو کیا؟
اور اُس کی رانیں اور اُس کے پاؤں کیا کہلائے؟

برہمن اُس کا مُنہ تھا
اُس کے بازوؤں سے کشتری بنایا گیا
اُس کی رانیں ویش بن گئیں
اور اُس کے پاؤں سے شودر پیدا ہوا

چاند اُس کے ذہن سے طلوع ہوا
اُس کی آنکھوں سے سورج پیدا ہوا
اُس کے ذہن سے اِندر اور اگنی پیدا ہوئے
اُس کی سانس سے آندھی پیدا ہوئی

اُس کی ناف سے ہوا آئی
اُس کے سر سے آسمان آ گیا
اُس کے پاؤں سے زمین اور اُس کے کانوں سے چار کونے
یُوں اُنھوں نے دُنیائیں بنائیں۔

اس قربانی کی دیوتاؤں نے قربانی پر قربانی پیش کی
یہ پہلے مقدس قوانین تھے

یہ طاقتور ہستیاں آسمان تک جا پہنچیں
جہاں ابدی روحیں یعنی دیوتا ہیں۔

آخری مصرعے کا مطلب واضح نہیں یعنی دیوتا ابدی روحوں سے الگ پہلے سے موجود ہیں یا یہی طاقتور ہستیاں وہاں جاکر دیوتا بن گئی ہیں۔

اس مناجات میں جس پُرُوش (انسان) کا ذکر ہے وہ ازلی انسان ہے۔ وہی پرجاپتی (مالکِ موجودات) ہے۔ اسی کو بعد میں برہما کہا گیا۔ ہندوؤں کا سب سے بڑا خدا۔ اس مناجات سے ظاہر ہوتا ہے کہ رگ وید کے آخری زمانے میں ذات پات کو ازلی ابدی سمجھا جاتا تھا کہ جب سے خدا ہے تب سے ذاتیں ہیں۔

عملی طور پر سماج میں ذات پات کا عمل دخل چار ذاتوں کے حوالے سے کم اور ضمنی ذاتوں اور گوتوں کے حوالے سے زیادہ ہوتا تھا جسے جاتی کہتے تھے۔ جاتی کا لفظی مطلب جنم یا ولادت ہے۔ ذات کو "ورن" کہتے تھے جس کا لغوی مطلب ہے۔ "رنگ"۔ جاتی یا ضمنی ذات سے اکثر و بیشتر مراد پیشہ لیا جاتا تھا اور اس کا عملی سماجی اظہار شادی بیاہ کے معاملوں میں ہوتا تھا ایسے ہی معاملوں میں ذات کی اونچ نیچ کا بھی مکمل اظہار ہوتا تھا جہاں اپنے سے کمتر ذات کے لڑکے کو بیٹی بیاہ دینا بدترین فعل تھا اور ناقابل تصور تھا۔

تاہم آریاؤں کے سماج کی بنیادی اکائی ذات نہ تھی بلکہ کنبہ تھا جس کا سربراہ مرد ہوتا تھا۔ وادیٔ سندھ کے قدیم خاندان میں اشتراکی نظام کے خاتمے کے طویل عرصہ بعد تک بھی عورت ہی سربراہ کنبہ تھی چند کنبوں کا مجموعہ گرام کہلاتا تھا۔ اسی کا تلفظ آگے چل کر "گراں" ہوگیا۔ گرام ایسے کنبوں کا مجموعہ تھا جو اپنے تئیں کسی ایک قدیم بزرگ کی اولاد سمجھتے تھے۔ گرام کا مفہوم تقریباً وہی تھا جو آج کل برادری کا ہے۔ بعد میں گرام یا گراں کا مطلب گاؤں ہوگیا۔

خاوند کی موت پر بیویاں خودکشی کا سوانگ رچاتی تھیں۔ بعد میں اسی چیز نے ستی کی شکل اختیار کرلی۔ لیکن یہ طے ہے کہ ویدوں کے زمانے میں بیوائیں ستی نہیں ہوتی تھیں اور اکثر خاوند کے چھوٹے بھائی سے شادی کرلیتی تھیں۔

حوالہ جات

۱۔
SOCIAL & ECONOMIC CONDITIONS IN THE LATER VEDIC AGE – by G. C. Pande (HISTORY OF THE PUNJAB, ed. Joshi, p. 112).

۲۔ SUDRAS IN ANCIENT INDIA – by R. S. Sharma pp. 23 to 25.
بحوالہ جوشی ص ۱۱۸ نوٹ ۲۶۔

۳۔
EARLY INDIAN ECONOMIC HISTORY – by R. N. Saletore p. 607.

۴۔ رومیلا تھاپر ص ۳۷ A HISTORY OF INDIA vol. I.

تیرھواں باب

آریاؤں کی سیاسی تنظیم

رگ وید میں ایک کہانی بیان ہوئی ہے جس میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ حکومت کیسے وجود میں آئی۔ کہانی کے مطابق شیطانوں اور دیوتاؤں میں جنگ چھڑی ہوئی تھی اور لگتا تھا دیوتا ہار جائیں گے۔ چنانچہ دیوتاؤں نے اپنے میں سے ایک کو اپنا رہنما چُن لیا اور اُسے اپنا بادشاہ بنا لیا۔ اس کی قیادت میں انہوں نے جنگ لڑی اور جیت گئے۔ لگتا ہے کہ یہ قبائلی جنگوں کی طرف اشارہ ہے۔ دیوتاؤں سے مراد حکمران قبائل اور شیاطین سے عوامی طبقات مراد ہو سکتا ہے ان جنگوں کا اختتام چند قبائل کے اتحاد اور ایک متفقہ سربراہ چُننے پر ہوا۔ یوں وہ مخالف اور منتشر قبائل کو مار بھگانے یا لڑائی سے باز رکھنے میں کامیاب ہوئے۔

آریاؤں کے دو سیاسی اداروں سمیتی اور سبھا کا نام لیا جاتا ہے۔ ان کے صحیح مفہوم کا تو پتہ نہیں لیکن مؤرخین کا عام خیال ہے کہ "سبھا" وڈیروں کی مجلس تھی اور "سمیتی" پورے قبیلے کے اجتماع کا نام تھا۔ رگ وید میں ایک دلچسپ شعر ہے ؎

سمانو منترا سمیتی سمانی
سمانم ورتۃ سبھا چتم ایشام

(رگ وید ۳، ۱۹۱، ۱۰)

اس کا ترجمہ یوں ہوگا : ایک اُن کا منتر، ایک سمیتی
ایک اُن کا ورت، مشترکہ ہو اُن کی سوچ

منتر کا لفظی مطلب بول یا سخن ہے اس سے مراد مشورہ یا رائے ہو سکتی ہے۔ سمیتی کا مطلب جلسہ ہو سکتا ہے جس میں پورا قبیلہ جمع ہو اور سبھا کا مطلب مجلس، محفل، پریہاد وغیرہ ہو سکتا ہے۔ ورت کا مطلب عزم یا آدرش ہو سکتا ہے اور چتم کے معنی چنتا یا سوچ کے ہیں۔ پورے شعر کا مطلب دعائیہ سا بنتا ہے کہ:

"ان سب کی ایک ہی رائے ہو، ایک ہی محفل ہو (یعنی اُن کے وڈیروں میں اتفاقِ رائے ہو) ایک ہی اُن سب کا عزم اور آدرشں ہو، اور پوری سبھا (پوری قوم۔ قبیلے) کا ایک ہی ذہن ہو۔"

اس دعا میں کچھ سیاسی اداروں کے اشارے پائے جاتے ہیں۔ لیکن یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ اتنی بات طے ہے کہ رگ وید کے زمانے میں پنجاب میں آریہ قبائل کا طرزِ حکومت بادشاہت کا سا تھا یعنی ایک فرد قوم قبیلے یا علاقے کا سربراہ راجہ ہوتا تھا۔ رگ وید میں ایک جگہ ذکر ہے کہ بہت سارے بادشاہ ایک سمیتی میں جمع ہوئے۔ اس سے لگتا ہے کہ کئی قبائل کے راجے ایک جگہ جمع ہوتے۔ اگر سمیتی واقعی کوئی ایسا ادارہ تھا تو پھر متفرق قبائل کے راجے مل کر مہاراجہ کو چنتے ہوں گے یا اُن کی رائے کسی طرح سے اس معاملے پر اثرانداز ہوتی ہوگی۔ شت پتھ برہمن میں ایک جگہ آیا ہے کہ:

"وہ واحد راجہ ہے جس کی قیادت کی باقی راجوں نے منظوری دی ہے۔"

میگاستھینز نے ایک روایت درج کی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ قدیم پاکستان میں بادشاہت کی روایت قبائلی جمہوریت سے زیادہ پرانی ہے۔ ظاہر ہے کہ وادئ سندھ کی عظیم سلطنت میں بہت زیادہ اختیارات مرکزی ریاستی مشینری میں مرتکز تھے۔ مگر ایسا لگتا ہے کہ بلدیاتی سطح پر حکمران طبقات کو اقتدار میں وسیع شرکت بھی حاصل تھی۔ ورنہ وہ اسے قائم رکھنے میں اتنا طویل عرصہ ساتھ نہ دیتے۔ اقتدار کے ارتکاز اور تقسیم کا بہترین توازن جب تک برقرار رہا وہ سلطنت چلتی رہی۔ جب اس توازن کی مادی بنیادیں خلل پذیر ہیں اور اس کے نتیجے میں یہ توازن برقرار نہ رہ سکا۔ تو اس دور کا بھی خاتمہ ہوگیا۔ آریہ قبائل اتنی بڑی تنظیم کے تصور سے ناآشنا تھے۔ لہٰذا اُنہوں نے جب ریاستی ڈھانچے کو توڑا تو اس کے بعد اُن کے اپنے سیاسی ادارے پسماندہ شکلیں رکھتے تھے۔ ایتریہ برہمن میں ایک جگہ ذکر ہے کہ حکومت کے کئی طریقے ہیں۔ ایک طریقہ "وے راجیہ" بھی ہے یعنی "بے راجہ" ایسے دیسوں کے لوگ وِبرات کہلاتے تھے۔ ایسی دو ریاستیں "اُتر کورو" اور "اُتر مدرا" لوگوں کی تھیں۔

پانینی نے اپنے علاقے گندھارا (صوبہ سرحد + راولپنڈی، اٹک، میانوالی) میں متعدد ریاستوں کے بارے میں بتایا ہے۔ چھ ریاستوں کی ایک کنفیڈریشن کا بھی ذکر کیا ہے۔ چھ ریاستوں کو اُس نے آیدھ جیوی کا نام ہے۔ چانکیہ نے ارتھ شاستر میں دو لفظ استعمال کئے ہیں "شاسترو پاجیوں" یعنی وہ لوگ جو ہتھیاروں کے پیشے پر جیتے ہیں اور "راجہ شبدو پاجیوں" یعنی وہ لوگ جن کے حکمرانوں نے راجہ کا نام اختیار کیا ہے۔ یونانی مصنفین نے ملوئی اور کشدرک لوگوں کا ذکر کیا ہے جو فنونِ جنگ میں مہارت رکھتے تھے۔ ملوئی ملتان کے قبائل تھے۔

سبھا کے بارے میں عموماً سمجھا جاتا ہے کہ یہ چیدہ لوگوں کی مجلس تھی اور ایک طرح کا بالائی ایوان۔ اس میں اکثر قانونی معاملات زیر بحث آتے تھے۔ سبھا اس بڑے کمرے کو بھی کہتے تھے جس میں یہ محفل برپا ہوتی تھی۔ نیز سبھا بعض اوقات سماجی تقریب کے طور پر بھی برپا کی جاتی تھی۔ اس میں کھیل تفریح بھی ہوتی تھی اور بعض اوقات جوا بھی۔ اس کو ایک طرح کی شاہی پنچایت سمجھا جاسکتا ہے۔ اگرچہ اس محفل میں سیاسی امور زیر بحث آسکتے تھے لیکن اس کا زیادہ تر دائرہ کار قانونی معاملات تھے اس کے برعکس سمیتی زیادہ وسیع مجلس تھی۔ اس میں تمام عوام شریک ہوتے تھے اور اس کا اصل مقصد سیاسی معاملات پر غور و فکر کرنا اور فیصلے کرنا ہوتا تھا۔ سمیتی میں قانونی معاملات پر بھی گفتگو ہو سکتی تھی لیکن اس کا اصل کام سیاسی تھا یہ ایک طرح سے جملہ عوام کی قومی یا عوامی اسمبلی تھی۔ ان مجلسوں کی رائے بادشاہ پر حکم کا درجہ تو نہیں رکھتی تھی لیکن ظاہر ہے کہ کوئی بادشاہ مسلسل ان مجلسوں کے مشوروں کو نظر انداز کرنے کی جرأت نہیں کرسکتا تھا۔

ان مجلسوں کے علاوہ پروہت کا بھی بادشاہ پر خاصا اثر و رسوخ ہوتا تھا۔ ائتریہ برہمن (۷-۵-۴۰۲) میں ہے کہ بادشاہ کا فرض ہے کہ اُس کے پاس ایک فارغ التحصیل برہمن ہو ورنہ اُس کے مقدس چھڑ کا دُ دیوتاؤں کو قبول نہیں ہوں گے۔ نیز بادشاہ کو سختی سے دھرم (مقدس قانون۔ شریعت) پر عمل کرنا چاہیئے نہ کہ اُس کی من مانی تشریح کرنی چاہیئے۔ یہ اس لئے ضروری ہے کیونکہ دھرم نے کائنات کو سنبھالا ہوا ہے۔

اس ساری بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانے میں پنجاب اور صوبہ سرحد میں ایسی چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم تھیں جن کا طرزِ حکومت "قدیم جمہوری" تھا۔ قدیم جمہوری کا مطلب یہ ہے کہ ان ریاستوں پر کسی ایک بادشاہ یا راجہ کی حکومت نہ تھی بلکہ قبیلے یا علاقے کے تمام بزرگ اور اہم افراد مل جل کر معاملات کا فیصلہ کرتے تھے البتہ اس مشاورت میں صرف اونچی ذات کے اہم افراد شریک ہوتے تھے یہ حق نیچی ذاتوں کو حاصل نہ تھا۔

ان جمہوری ریاستوں کے لئے "جن" اور "سنگھ" کے الفاظ استعمال ہوتے تھے۔ بعد میں بدھ بھکشوؤں کے سلسلے کو بھی سنگھ کہتے تھے۔ "جن" آج بھی لہندی میں "عوام" کے معنوں میں استعمال ہوتا۔

ابتدائی بدھ مت کے زمانے کی ایک سنسکرت تصنیف "اَوَدان شتک" ہے۔ اس میں ایک واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ "مدھیادیش" (وادیِ گنگ و جمن) کے کچھ تاجر دکن کی طرف گئے۔ وہاں لوگوں نے اُن کے بادشاہوں کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا:

"کِیید دیشا جنا دِھنا، کِیید راجہ دِھنا"

یعنی کسی دیس میں عوام کی حکومت ہے کسی میں راجے کی حکومت ہے۔ جَین مت کی ایک پراکرت میں لکھی ہوئی کتاب ہے:

"آچارام گسُترَ"

اس میں کئی ایسی ریاستوں کا ذکر ہے جن میں بادشاہ نہیں تھے کسی میں "جن رایم"۔ عوامی راج۔ کسی میں دو راجے تھے کسی میں ایسے دو راجے تھے جو آپس میں لڑتے رہتے تھے۔ عوامی راج میں وڈیروں کی مجلس ہوتی ہوگی یا پنچایت جس کا حکم چلتا ہوگا۔

وادیٔ سندھ کا بادشاہ تو فرائض کے اعتبار سے پروہت تھا لیکن آریاؤں کا راجہ اپنے مختصر سے قبیلے کا سردار تھا جس کے ماتحت بہت مختصر سا علاقہ ہوتا تھا اور فرائض کے اعتبار سے وہ فوجی سربراہ ہوتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب میں پروہت (یا برہمن) کا راج تھا جب کہ آریہ دور میں کشتری راج تھا بادشاہ کا سب سے اہم فرض یہ تھا کہ وہ اپنے قبیلے کی دوسرے قبائل سے حفاظت کرے اور جنگ کی صورت میں اپنے قبیلے کی قیادت کرے۔ اگر بادشاہ کی فوجی صلاحیت کو زوال آ جاتا تو اُس کا بادشاہ رہنا بھی ممکن نہ رہتا۔

کوئی باقاعدہ ٹیکس نہ تھا۔ لوگ اپنی خوشی سے بادشاہ کو چیزوں کے نذرانے پیش کرتے تھے۔ عموماً کسی لڑائی میں یا مویشیوں کو پکڑنے میں کامیابی ہوتی تو مالِ غنیمت کا کچھ حصہ بادشاہ کی نذر کیا جاتا۔ زمین بادشاہ کی ملکیت نہ تھی۔

جب یہ چھوٹی چھوٹی قبائلی بادشاہتوں کا نظام مستحکم ہو گیا اور قبائلی جھگڑے پس منظر میں چلے گئے، کاشتکاری نے ترقی کی اور قدرے خوش حالی آ گئی تو بادشاہ کے فرائض فوجی سے مذہبی ہونے لگے۔ آہستہ آہستہ اُس کے گرد تقدس کا ہالہ بننے لگا۔ پھر ایسا بھی ہوا کہ دیوتاؤں نے ایک بادشاہ کو چُنا تاکہ وہ دشمنوں سے اپنے قبیلے کی حفاظت کرے اور وہ اُس میں کامیاب ہوا۔ اُس کے ساتھ ہی پھر بادشاہت موروثی بننے لگی۔ سبھا اور سمیتی جیسے ادارے اب مشاورتی حیثیت اختیار کر گئے اور قوت کا سرچشمہ بادشاہ کی ذات بن گئی۔ اس دور کے سیاسی ادارے کچھ اس طرح سے تھے۔ سب سے اوپر بادشاہ جس کے ماتحت قبائلی بادشاہت (راشٹر) تھی۔ ہر راشٹر میں متعدد قبائل (جَن) تھے۔ ہر جَن کے کئی حصے (وِش) تھے۔ ہر وش کئی گاؤں (گرام) پر مشتمل تھا۔ اس خاندان کا مرکزی نقطہ کنبہ یا خاندان (گُلہ) تھا۔ گُلہ کا سب سے عمر رسیدہ مرد خاندان کا سربراہ (کُلاپتی) ہوتا تھا۔ سارے قبیلے کے وڈیرے اور گاؤں کے سربراہ بادشاہ کے مشیر تھے۔ بادشاہ کے دو نائبین تھے۔ ایک "پروہت" جو مفتیٔ اعظم بھی تھا، سیاسی مشیرِ اعظم بھی اور نجومی بھی۔ دوسرا "سنانی" تھا جو فوجی سربراہ تھا۔ سرکاری ملازمین میں جاسوسوں اور قاصدوں کی ایک بھاری تعداد شامل،

تھی۔ رفتہ رفتہ یہ ریاستی ڈھانچہ زیادہ مفصل اور بوجھل ہوتا گیا مثلاً بعد میں رتھ بان، خزانچی، خادم اور نگران چوسر کے عہدے وجود میں آ گئے۔ جوا کھیلنے کے قوانین تھے، معیاری پانسہ حکومت فراہم کرتی تھی اور جوئے میں جیتی گئی رقم کا کچھ حصہ بطور ٹیکس حکومت کو جاتا تھا۔

اگر ہم موخر ویدی زمانے (۱۵۰۰ ق م تا ۵۰۰ ق م) کے دو حصے کریں یعنی مہابھارت کی جنگ (۹۰۰ ق م) سے پہلے کا زمانہ اور اس کے بعد کا زمانہ تو مہابھارت جنگ سے پہلے کے زمانے میں متفرق قبائل کے انضمام سے متعدد علاقائی ریاستیں وجود میں آ چکی تھیں جنہیں جن پد کہتے تھے۔ یہ مسلسل اپنی حدود پھیلانے کی کوشش میں رہتی تھیں۔ خوشحالی بھی کافی تھی۔ راجہ اب صرف اپنے قبیلے کا سردار نہ تھا بلکہ کئی قبائل پر مشتمل ایک متعین علاقے کا بادشاہ تھا۔ لہٰذا ہر علاقے کا راجہ بڑے سے بڑے خطابات اور القابات اختیار کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ کوئی "سروا بھومی" (پوری زمین کا مالک) کہلاتا تو کوئی "راجہ وشواجن" (شہنشاہِ عالم) مذہبی قربانیوں میں بھی "شاہی رسوم" الگ سے مقرر کی گئیں مثلاً "راجہ سوئی" (شاہی رسم تقدیس)، واجپئی (شراب قوت) اور اشوامیدھ (گھوڑے کی قربانی)۔ رگ وید اور اتھروید میں بعض جگہ بادشاہ کے آسمانی حقوق کی طرف بھی اشارے کئے گئے ہیں اور بعض جگہ انہیں دیوتاؤں کا ساتھی یا دوست کہا گیا ہے۔ اتھروید میں راجہ کو "اندر سکھا" اندر کا ساتھی۔ کہا گیا ہے (سکھی، سہیلی، سکھا: دوست) لیکن اس کے باوجود یہ راجے مطلق العنان نہ تھے۔ بلکہ کثیر تعداد میں ایسے حوالے ملتے ہیں کہ یہ حاکم عوام کی رائے سے ڈرتے تھے اور رائے عامہ کا خیال رکھتے تھے اگرچہ عموماً بادشاہت موروثی تھی، لیکن بعض اوقات حکمران حلقہ اپنے میں سے کسی ایک کا بطور راجہ انتخاب بھی کر لیتا تھا اور کبھی کبھی تو عوام الناس بھی اس انتخاب میں حصہ لیتے تھے۔ مثلاً اتھروید میں ایک راجہ سے خطاب کر کے کہا گیا ہے:

"وشا (عوام) نے تجھے چنا ہے کہ تو سلطنت پر اور ان کے مکانوں پر حکومت کرے، پانچ دیویوں نے (تجھے چنا ہے)"۔ (اتھروید ۳-۴-۲) عموماً راجہ کے چناؤ میں رائے دینے والے جو لوگ ہوتے تھے۔ وہ چند مخصوص سماجی حیثیتوں کے لوگ ہوتے تھے۔ ان میں بڑے بڑے سردار، رتن جو کہ بادشاہ گر کہلاتے تھے، سوت*، گاؤں کے سردار، رتھ بنانے والے کاریگر، لوہار، کسیرے اور دھاتوں کا کام کرنے والے تمام لوگ شامل تھے۔ اتھروید کے بعض منتروں میں ہے

---

* سُوت۔ لفظ سوت کا مطلب شروع میں گاڑی بان تھا۔ بعد میں اس سے مراد درباری مراثی ہو گیا۔ اس مراثی کا رتبہ سپہ سالارِ اعظم کے برابر ہوتا تھا۔ یہاں غالباً درباری مراثی اور گاڑی بان دونوں مراد ہے۔

کہ راجہ کو گدی پر بادشاہ گروں اور عوام سے ملتی ہے اور عوام میں دستکار بھی شامل ہیں۔اس سے معلوم ہوتا ہے اصل اقتدار اب بھی عوام کے پاس تھا۔ویدی ادب سے ظاہر ہوتا ہے کہ راجہ کے لئے کسی خاص فرد کی نامزدگی تو بادشاہ گر کرتے تھے مگر پھر بھی سمیتی میں عام عوام کی توثیق لی جاتی تھی بالعموم سب سے بڑے خاندان کے سب سے بڑے آدمی کو راجہ چُن لیا جاتا تھا۔انتخاب کے فوراً بعد وہ "راجہ سُوئی" کی مذہبی رسم ادا کرتا تھا اور اس کے بعد وہ راجہ قرار پاتا تھا۔ راجہ سُوئی رسم کے تین حصے تھے۔سب سے پہلے قربانیاں تھیں۔پھر" ابھشکانی" (مقدس چھڑکاؤ کی رسم) تھی۔اس کے بعد تاج پوشی ہوتی تھی اور آخری رسم "رتنی نام ہَوِشی" تھی جس کا مطلب تھا کہ راجہ سب رتنوں کے گھروں میں جاکر مذہبی رسم ادا کرے گا۔یہ رتن کون لوگ تھے۔یہ لوگ شاہی عہدے دار تھے۔بعض ریاستوں میں گیارہ رتن ہوتے تھے۔بعضوں میں بارہ یا تیرہ اور زیادہ سے زیادہ چودہ۔ان کی تفصیل اس طرح تھی:

۱۔ سِنانی (جرنیل)

۲۔ پروہت (سب سے بڑا پادری)

۳۔ مہیشی (ملکہ)

۴۔ سُوت (درباری مراثی۔یہ شعر بھی کہتا تھا۔گاتا بھی تھا۔بھانڈ بھی تھا مسخرہ بھی تھا اور ساتھ ہی نسّاب بھی یعنی شرفا کے شجرہ ہائے نسب زبانی یاد رکھنے والا)

۵۔ گرامنی (گاؤں کا سربراہ)

۶۔ کشتر (حاجب، دربار کا مینجر)

۷۔ سنگرہتر (خزانے کا سربراہ۔وزیر خزانہ)

۸۔ بھاگ دُگھ (سرکاری محاصل وصول کرنے والا۔ریونیو کلکٹر)

۹۔ اَکشں واپ (افسر حساب داری۔اکاؤنٹنٹ جنرل یا کمپٹرولر جنرل)

۱۰۔ گووی کرتر ۔۔۔ گووی کرتن (جنگلوں کا منتظم اور صیّادِ اعظم)

۱۱۔ پالاگل (سیاسی قاصد ۔۔۔ سفیر، وزیر خارجہ)

ان رتنوں کے گھروں میں بادشاہ کا جانا ایک لازمی مذہبی فریضہ تھا۔جس کا مطلب یہ تھا کہ حکمران طبقے کو مکمل طور پر اعتماد میں لیا جاتا تھا۔اسی طرح جو چھڑکاؤ کی رسم ہوتی تھی اُس میں عوام کے تمام طبقات کے نمائندے شامل ہوتے تھے۔ایک برہمن ہوتا تھا، شاہی خاندان کے افراد ہوتے تھے، راجنی یعنی کشتری ہوتے تھے اور ویش یہ اس

بات کی علامت تھی کہ سماج کے سب طبقات نے نئے راجہ کو اپنا حاکم مان لیا ہے۔ اس موقعے پر بادشاہ ایک ریشمی تہمد باندھتا تھا (ریشم ہوتا تھا) اوپر ایک فرغل پہنتا تھا۔ یہ ایک کھلا کرتا ہوتا تھا جس کے شاید بازو نہیں ہوتے تھے یا بے حد کھلے ہوتے تھے۔ سر پر وہ پگڑی باندھتا تھا بعد میں راجہ کے سر پر تاج بھی ہوتا تھا۔ اس لباس میں پھر راجہ کی ملکیت کا اعلان کیا جاتا تھا جو یوں ہوتا تھا:

" تمہارے سب لوگوں کو خبر ہو اور گھر کے آقا اگنی کو اور دُور دُور شہرت رکھنے والے اندر کو، مترا کو اور ورون کو جو پیمان کو سربلند رکھتے ہیں اور پُوشن کو اور خبر ہو آسمان کو اور زمین کو جو سب مفید ہیں اور ادیتی کو جو عظیم پناہ ہے۔" (واجسنئی سمہتا ۳-۴-۴)

پالاگل کی بھی وردی مقرر تھی، جو سُرخ پگڑی، مڑھی ہوئی کمان اور چمڑے کے ترکش پر مشتمل تھی۔ بادشاہ کے فرائض میں عوام کی حفاظت، اُن کی خوشحالی اور مادّی ضرورتوں کی فراہمی تھی۔ بادشاہ کا فرض تھا کہ وہ جسمانی طور پر مضبوط ہو زمین لوگوں کی نجی ملکیت تھی اور بادشاہ اُس پر ٹیکس وصول کرتا تھا۔ عموماً لوگوں کی آمدن کا چھٹا حصّہ بطور ٹیکس وصول کیا جاتا تھا۔ گوتم دھرم سوتر (۱۰-۲۴-۳۵) میں ہے کہ زرعی پیداوار کا چھٹا یا آٹھواں یا دسواں حصّہ لیا جاتا تھا۔ سونے اور مویشیوں کا پانچواں حصّہ لیا جاتا تھا۔ تجارتی سامان کا بیسواں حصّہ لیا جاتا تھا۔ پھل، پھول، جڑوں، طبّی جڑی بوٹیوں، گوشت، شہد، ایندھن کی لکڑیوں اور گھاس کا بیسواں حصّہ بطور ٹیکس وصول کیا جاتا تھا مگر اس ٹیکس کے نظام سے بعض افراد کو چھوٹ تھی۔ اُن میں عالم فاضل پجاری، معصوم بچے، ضعیف بوڑھے، گونگے بہرے اندھے اور بیمار لوگ، اور شودر شامل تھے۔ شودروں کو اس لئے ٹیکس کی عام معافی تھی کیونکہ اونچی ذات کے لوگوں کے "پاؤں دھو کر جیتے تھے۔"

اس سماج میں عورتوں کی قدر کم تھی لیکن شاہی رسومات میں وہ ضرور شامل تھیں۔ مثلاً ایسی رسومات میں راجہ کی تین رانیاں شریک ہوتی تھیں۔ ایک مہیشی (مہارانی) دوسری واواتا (پسندیدہ رانی) اور تیسری پری ورکتی (متروکہ یا ناپسندیدہ رانی)، ناپسندیدہ رانی کو طلاق دے کر گھر سے نہیں نکالا جاتا تھا غالباً اس ڈر سے کہ سازش کر کے نقصان نہ پہنچائے۔ اُسے راجہ کے گھر میں ہی رکھا جاتا تھا اور رسومات میں بھی شریک کیا جاتا تھا البتہ وہ راجہ کی توجہ سے محروم تھی۔

قوانین

قوانین ویدوں پر مبنی تھے۔ جن کی تعبیر و تشریح برہمن کرتے تھے۔ مگر سزا دینے کا اختیار بادشاہ کو حاصل تھا

برہمن ہیں ہے کہ بادشاہ کے ہاتھ میں "ڈنڈ" ہے وہ اس کے ماتحت نہیں (شت پتھ برہمن ۵۔ ۴۔ ۴۔ ۷) ویدوں میں جن جرائم کا ذکر کیا گیا ہے اور اُن کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں اُن میں چوری، ڈاکہ، غداری، زنا، اغوا، زنا بہ محرمات، جنین کا قتل، کسی انسان کا قتل، برہمن کا قتل اور شراب نوشی شامل ہیں۔ سب سے بدترین جرم برہمن کا قتل ہے۔ چوری کی عمومی سزا ہاتھ کاٹنا تھی۔ بعض حالات میں سزائے موت بھی دی جاتی تھی۔ چور پکڑا جاتا تو اُس کا فرض تھا کہ وہ بال کھولے، ہاتھ میں ڈنڈا پکڑے راجہ کی خدمت میں پیش ہو اور ڈنڈا اُس کے حوالے کرے۔ راجہ پوری قوت سے ڈنڈا چور کے سر پہ مارتا اور اگر چور مر جاتا تو اس کا گناہ معاف ہو جاتا۔ اگر نہ مرتا تو پھر اُس کا فرض تھا کہ آگ میں کود جائے یا مرن برت رکھ کر مر جائے۔ اگر بادشاہ چور کو سزا نہ دیتا تو پھر چور کا جرم بادشاہ کے سر آجاتا۔

بعض مجرموں کو اپنی بے گناہی ثابت کرنے کے لئے "پریکشا" (آزمائش) میں سے گزرنا پڑتا تھا۔ مثلاً دہکتے ہوئے گرم کلہاڑے کو ہاتھ لگانا یا انگاروں پر چلنا وغیرہ۔ قتل کی سزا موت تھی لیکن خون بہا کا رواج بھی تھا۔ برہمن کے قتل کی سزا تو ہر حال میں موت ہی تھی لیکن کشتری کے قتل میں خون بہا ہو سکتا تھا جو ایک ہزار گائے کی شکل میں دینا پڑتا تھا۔ ویش کے قتل کا فدیہ ایک سو گائیں اور شودر کے قتل کا جرمانہ دس گائیں تھیں۔ اسی طرح مجرم کی ذات پات بھی سزاؤں میں کمی بیشی کا موجب ہوتی تھی۔ مثلاً اگر کوئی شودر چوری کرتا یا کسی عام آدمی (برہمن کے علاوہ) کو قتل کرتا تو اُس کی سزا موت تھی یا کم سے کم مکمل جائیداد کی ضبطی تھی۔ اس کے برعکس اگر برہمن کسی کو قتل کرتا تو اُس کی سزا ہلکی تھی۔ جو شدید ترین حالت میں یہ تھی کہ اُسے اندھا کر دیا جائے۔ ورنہ کوئی جرمانہ کیا جا سکتا تھا۔ زنا کی بھی سزا سخت تھی۔ اگر کوئی شادی شدہ شخص بیوی سے بے وفائی کرتا یعنی اُسے چھوڑ دیتا تو اُس کی سزا یہ تھی کہ وہ گدھے کی کھال پہنے اور چھ ماہ تک روزانہ سات گھروں میں بھیک مانگے اور یہ کہے:

"اُس کو بھیک دو جس نے اپنی بیوی کو چھوڑ دیا" (آپس تمب دھرم سوتر ۱۔ ۹۔ ۲۵۔ ۲،۱؛ ۱۔ ۱۰۔ ۲۸۔ ۱۵۔ ۱۹)

زمین نجی ملکیّت تھی۔ باپ کی وراثت سے صرف بیٹوں کو حصہ ملتا تھا۔ اُس میں بھی سب سے بڑے بیٹے کو سب سے زیادہ۔ بیٹیاں وراثت سے محروم تھیں۔ اگر کسی کو کہیں کوئی دولت یا خزانہ مل جاتا تو یہ بادشاہ کے حوالے کیا جاتا۔ البتہ کچھ فیصدی ڈھونڈنے والے کو دیا جاتا۔ اگر ڈھونڈنے والا کوئی برہمن ہوتا تو پھر سارا مال

اُسی کا تھا۔ چوری کی انتہائی سخت سزاؤں کے باوجود بعض چوریاں معاف تھیں۔ مثلاً اللّٰہ و بیل کا چارہ، تھوڑے سے بیج۔ جو ڈوڈیوں میں پک رہے ہوں (غالباً چنے کے بیج مراد ہیں جو بھُون کر کھائے جاتے تھے) دوسرے لفظوں میں جانور اور انسان کی ایک وقت کی خوراک کی چوری معاف تھی۔

قانون نافذ کرنے والے کوئی باقاعدہ ادارے نہ تھے۔ نہ کوئی عدالتیں تھیں۔ قانون مذہبی احکامات کی شکل رکھتا تھا اور بادشاہ، ہی سب سے بڑا انتظامی سربراہ بھی تھا اور منصفِ اعلیٰ بھی تھا۔

چودھواں باب

آریاؤں کا مذہب اور فلسفہ

رگ وید دس منڈلوں پر مشتمل ہے منڈل کا مطلب ہے باب۔ یہ دس منڈل مختلف برہمن خاندانوں نے تصنیف کیے ہیں اور ان کی تصنیف کا زمانہ بھی لگ بھگ پانچ سو سال پھیلا ہوا ہے یعنی ۱۵۰۰ ق م تا ۱۰۰۰ ق م۔ منڈل نمبر ۲ تا ۷ قدیم ترین ہیں اس کے بعد منڈل ۸ اور ۹ مرتب کیے گئے اور سب سے آخر میں منڈل نمبر ۱ اور نمبر ۱۰ جمع کیے گئے۔ وہ برہمن خاندان جنہوں نے رگ وید کے اشعار کو تخلیق کیا، انہیں حفظ کر کے نسل در نسل محفوظ رکھا اور اُن کی شیرازہ بندی کی پورے پنجاب کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے تھے۔ لہٰذا رگ وید میں جس مذہبی تفکر کا اظہار ہوا ہے وہ وسیع علاقے اور وقت کا احاطہ کرتا ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب آریا اور مقامی نسلیں پہلے آپس میں لڑتی جھگڑتی ہیں پھر آپس میں خلط ملط ہونا شروع ہوتی ہیں اور ان کے نتیجے میں ملے جلے لوگوں کا ایک سماج وجود میں آتا ہے چنانچہ مذہب میں دو دھارے صاف نظر آتے ہیں۔ ایک طرف پجاریوں اور برہمنوں اور پروہتوں کا مذہب ہے جو قربانی کی رسومات پر مشتمل ہے اسے برہمنیت (یا برہمن مت، برہمن ازم) کہتے ہیں۔ دوسرا فطرت پرستی یا مظاہر پرستی پر مشتمل ہے یعنی فطرت کے مختلف مظاہر کو ذی روح سمجھنا اور اُن سے مافوق الفطرت صلاحیتوں کو منسوب کرنا یہ عوام کا مذہب تھا۔ رسومات پرستی پروہتوں کا مذہب تھا اور حکمران طبقات اشرافیہ اور امرا بھی اُس پر عمل کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ جانوروں کی قربانیاں دینا صاحبِ استطاعت لوگوں کا کام تھا اور قربانی کی پیچیدہ رسومات کی ادائیگی پروہتوں کا کام تھا۔ رہے عوام تو وہ مظاہر فطرت کو دیوتا مان کر اُن کی پوجا سے ہی اپنی ذہنی تسکین کا سامان بہم پہنچا لیتے تھے۔ چونکہ سماج قبائل میں منقسم تھا لہٰذا بیک وقت متعدد خداؤں کی پوجا ہوتی رہتی تھی۔ رگ وید کے عظیم دیوتاؤں میں سے اِندر، ورُون، مِتر، سوم، اگنی بطور خاص قابلِ ذکر ہیں۔ اندر ایک فوق البشر تھا جو طاقت کا دیوتا تھا شیطانوں کو تباہ کرنے والا۔ اژدہوں کو مارنے والا، شہروں کو تاراج کرنے والا۔ طوفان کا دیوتا، بارش برسانے والا اور ناقابل تسخیر قلعوں کا فاتح اسی طرح اگنی (آگ) بھی اُن کا ایک دیوتا تھا مگر یہ آگ تخریب سے زیادہ زندگی کی

حرارت کی علامت بھی مثلاً گھر کے اندر چولہے پر اگنی کا سایہ تھا اور شادیاں اگنی دیوتا کے سامنے ہوتی تھیں۔

رگ وید میں ایسا بھی ہے کہ کسی وقت کسی دیوتا کو سب سے بڑا دکھایا گیا ہے اور کسی وقت کسی کو۔ اور ایک کی صفات دوسرے میں بیان کر دی گئی ہیں۔ اس کے لئے میکس مُلر نے توحیدِ ناقص (HENOTHEISM) کا لفظ ایجاد کیا ہے۔ واضح رہے کہ میکس مُلر کو رگ وید پر جدید دور میں سب سے بڑی اتھارٹی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس مذہبی رُحجان کی سماجی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ مختلف دیوتا مختلف قبائل یا علاقوں یا زمانوں کے دیوتا ہوں گے متفرق قبائل ایک واحد سلطنت کے قیام کے لئے کشمکش میں مبتلا رہتے ہوں گے۔ جہاں جس کا زور ہوا اُس کے پروہتوں نے اپنے دیوتا کا رُتبہ بڑھا دیا۔ پھر جب طاقت کا توازن تبدیل ہوا تو دوسرے دیوتا کو وہی رتبہ دے دیا گیا۔ وعلیٰ ہٰذا القیاس۔ یہ متفرق قبائل کے ایک قوم میں ضم ہونے سے پہلے کا مرحلہ ہے (قبائل ہوں ملت کی قید میں گم ۔۔۔ ملت کی ناقص وحدت لہٰذا ناقص توحید!)

رگ وید کی ایک دلچسپ چیز بالوں (پِتر = باپ مراد باپ دادا پر دادا اور یونہی سارا پدری سلسلہ) کی پوجا کا رواج تھا۔ اُن کا خیال تھا کہ اُن کے باپ اُن کی حفاظت کرتے رہتے ہیں۔ اس کا یہ بھی مطلب تھا کہ وہ موت کے بعد کی زندگی پر یقین رکھتے تھے۔ وادیٔ سندھ کے لوگ بھی اس بات پر یقین رکھتے تھے کیونکہ وہ مُردوں کو دفن کرتے تھے لیکن آریاؤں نے مُردوں کو جلانے کے طریقے کو زیادہ رواج دیا۔

رگ وید میں بیان شدہ فلسفہ میں علینی کے علاوہ مادّی نقطۂ نظر بھی صاف دکھائی دیتا ہے۔ بلکہ اس کا غالب رُحجان مادّی اور دنیاوی ہے اور حقیقت پسندانہ ہے۔ مثلاً رگ وید میں سم ساریا آواگون کا نظریہ مفقود ہے۔ زندگی اور موت کوئی بندھن نہیں جس سے مکش (رہائی مکتی) حاصل کرنے کی ضرورت ہو۔ رگ وید زندگی کو قید یا بندھن قرار نہیں دیتا بلکہ رگ ویدی عوام زندگی طوالتِ عمر، طاقت، خوشحالی، جنگ میں فتح اور کثرتِ اولاد کی دعا کرتے نظر آتے ہیں۔ بعد میں جو علمی قضیے ہندی فلسفے کی بنیادی چیزیں بن گئے مثلاً دھیان، یوگ، کرم، مکش، سمسارا، اہنسا، رگ وید میں ان کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔

جے این خار کیوہر کا کہنا ہے:

"اگرچہ رگ وید میں کافی توہم پرستی ہے اور عظیم دیوتا بھی ماسوائے ورُون کے مقدس کردار کی ہستیاں نہیں ہیں تاہم کالے فنون کی ممانعت کی گئی ہے۔ انسانی قربانیاں، ظالمانہ رسومات، جنسی تلذذ اور دوسری بھیانک چیزیں واضح طور پر مفقود نظر آتی ہیں۔ مذہب بحیثیت مجموعی ایک صحت مند اور خوش آئند نظام ہے۔ نہ تو

ترک لذات اور نہ سادگی، نہ قنوطیت اور نہ فلسفہ اُس زمانے کی دُھوپ کی چمک کو ماند کرتی ہے۔"

رگ وید میں ہے کہ دیوتا کائنات کی تخلیق کے بعد پیدا ہوئے۔ ایک جگہ ہے کہ دیوتا ادیتی سے پیدا ہوئے اور پانیوں سے اور مٹی سے (رگ وید ا۔ ۱۲۹-۱۱)۔ ادیتی کا لفظی مطلب ہے "لامحدود" اور مُلّر کا خیال ہے کہ اس سے مراد لامحدود کائنات ہے۔ رگ وید میں مذکور تمام دیوتاؤں کو عموماً زمین اور آسمان کی اولاد کہا گیا ہے۔ بعض دیوتا بعض دوسرے دیوتاؤں کی اولاد ہیں۔ بعض دیوتا ایک دوسرے کی اولاد ہیں۔ رگ وید میں ہے کہ:

"وجود نے .... عدم سے جنم لیا .... دکش نے ادیتی سے جنم لیا اور ادیتی دکش کی اولاد ہے۔"

(رگ وید ۱۰- ۷۲- ۲ تا ۴)

پھر ہے کہ:

"تب نہ کوئی شے تھی نہ لاشے۔"

یہ ساری باتیں کائنات کی یکتائی، لامحدودیت اور دیوتاؤں سے ماورا ہونے کو ثابت کرتی ہیں۔ رگ وید میں کائنات کو تین حصّوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ زمین، ہوا (فضا) اور آسمان۔ فضا کی حد وہاں ختم ہوتی ہے جہاں آسمان کا گنبد نظر آتا ہے۔ اُس سے آگے آسمان کی غیر مرئی دُنیا شروع ہوتی ہے۔ آسمان روشنی کا جہان ہے اور دیوتاؤں کا مسکن ہے۔ اجرامِ فلکی کا تعلق آسمان سے ہے۔ بارش، آندھیوں اور رعد و برق کا تعلق ہوا سے ہے اور زمین بھُومی (وجود) ہے۔ مہی (عظیم) ہے اور پرتھوی (وسیع) ہے۔ اس کے چار کونے یا کنارے ہیں اور یہ گول ہے۔ رگ وید میں زمین کی اکثر چکر (پہیئے) سے تشبیہہ دی گئی ہے۔

رگ وید کے مادّی رُجحان کو یہ چیز بھی ظاہر کرتی ہے کہ زمین کی جو چیزیں انسان نے تخلیق کی ہیں۔ اُن میں سے بھی بہت سی رگ وید میں دیوی دیوتا تھیں اور پرستش کے قابل تھیں۔ مثلاً قربانی کا تختہ یا فرش، سوم رس نکالنے والے پتھر، ہل، جنگی ہتھیار، ڈھول، اوکھلی اور مُوسل۔

آریہ اشرافیہ کے مذہب کا مرکزی نقطہ قربانی تھا۔ چھوٹی موٹی قربانیاں گھروں پر ہوتی تھیں اور نجی معاملہ تھیں مگر کبھی کبھی اجتماعی قربانیاں بھی ہوتی تھیں جن میں پورا گاؤں یا قبیلہ شریک ہوتا تھا۔ قربانی پر زیادہ زور دو وجوہات سے دیا جاتا تھا۔ ایک تو پیداواری طبقات سے زائد پیداوار حاصل کرنے کے لئے قربانی کا تصوّر ضروری تھا۔ دوسرے بار بار قبائلی اور علاقائی جنگیں ہوتی رہتی تھیں۔ ان جنگوں میں اونچی ذاتوں کے عوام کو جھونکنے کے لئے بھی قربانی والے مذہب اور فلسفے کی ضرورت تھی۔

یہ سمجھنا درست نہیں کہ آریاؤں کا سارا مذہب درآمدی تھا اور قدیم مقامی مذہبی فکر و فلسفہ کا اس پر کوئی اثر نہ تھا جس قدر معلومات، ہمیں وادیٔ سندھ کی مہروں سے حاصل ہوتی ہیں قدیم مذہب، ہی نئے حکمرانوں کے ہاتھوں نئی شکل اختیار کر رہا تھا۔

آریاؤں میں موت کے بعد دوسری زندگی کا تصوّر تو تھا مگر اس کے ساتھ دنیا میں کئے گئے اعمال کا صلہ بھی وابستہ تھا۔ نیک لوگ باپوں کی دنیا میں جائیں گے اور بُرے لوگ مٹی کے گھر میں جائیں گے۔ جس پر ورُون دیوتا کا راج تھا ورون سے مراد غالباً آسمان ہے۔ اگر اچھے لوگ اپنے باپوں کے پاس ہوں گے، اُن کے سر پر باپ دادا کا سایہ ہوگا تو بُرے لوگ مٹی کے گھر میں ہوں گے۔ جس پر آسمان کی چھت ہوگی۔ مراد بُرے حال میں ہوں گے) اگرچہ ویدوں کے زمانے میں آواگون کا تصوّر نہیں ملتا لیکن کہیں کہیں یہ اشارہ ہے کہ مرنے والے کی روح نے کسی پودے یا درخت میں دوبارہ جنم لیا۔ جوں جوں سماج انتشار اور خانہ جنگی سے نکل کر مستحکم ہوتا گیا۔ طبقات واضح ہوتے گئے اور ذات پات کی حمایت میں فلسفہ سازی ہوتی رہی۔ مذہب میں قربانی کی مرکزیت کم ہوتی گئی اور "کرم" (عمل) کی اہمیت بڑھتی گئی اور اس کے ساتھ ہی آواگون کا تصوّر راسخ ہو گیا۔ اب اس طرح کا عقیدہ رائج ہوا کہ انسان بار بار مختلف روپوں میں جنم لیتا ہے اور ہر نیا روپ پچھلے جنم کے کرموں کا صلہ ہے۔ گویا جو اب نیچ ذات ہے، پچھلے جنم میں اُس نے بُرے کام کئے تھے۔ اب اگر اچھے کام کرے یعنی اونچی ذاتوں کی بے چون و چرا خدمت کرے اور عاجزی سے رہے تو اگلے جنم میں اونچی ذات میں پیدا ہوگا۔

اس عینی فلسفے کے مخالف رجحانات خود ویدوں کے اندر مل جاتے ہیں۔ مثلاً تارک الدنیا لوگ جو ذات پات کے سماج کو ٹھکرا کر جنگلوں میں نکل جاتے تھے اور تپسیا کرتے تھے۔ وہ نظام کا حصّہ نہیں بلکہ اُس کی ضد تھے۔

یہ رجحانات ٧٠٠ ق م سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب آریاؤں کے چھوٹے چھوٹے خود مختار قبائلی گروہ منظم ہو کر علاقائی ریاستوں یا بادشاہتوں میں ڈھل رہے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام جنگ اور جبر کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ لوگ جو ایک طرف ذات پات کے نظام کے مخالف تھے اور دوسری طرف ان اقتدار کی جنگوں کے، اُن کے لئے ایسے سماج سے کنارہ کشی کرنے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہ جاتا۔ ٧٠٠ ق م کا سیاسی فلسفہ "متسی نیائے" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ متسی کا مطلب ہے مچھلی اور نیائے کا مطلب ہے "تنقیدی تجزیہ" یا اصول یا انصاف۔ اس سیاسی نظریے کا مفہوم یہ تھا کہ بڑی مچھلی چھوٹی مچھلی کو کھا جاتی ہے۔ اس فلسفے کے خلاف بار بار اکا دُکا بن باسی جنگلوں اور پہاڑوں سے پلٹ کر شہروں اور دیہاتوں میں آتے اور لوگوں کو ذات پات کے خلاف اور "مچھلی انصاف"

کے خلاف حوصلہ دیتے۔

رگ وید کے دیوتا

آریاؤں کے دیوتا بھی دراصل انسانوں ہی مرتفع شکلیں ہیں۔ یہ آسمانی وجود ہیں جو انسان کی شکل میں ہیں یا انسان ہیں جن میں خدائی صفات بیان کی گئی ہیں۔ دیوتا کے لئے جو لفظ دیو استعمال کیا جاتا ہے اُس کا لفظی مطلب ہے "روشن"۔ اس کا تعلق آسمان سے بھی ہے۔ لہذا ہر وہ شے جو آسمان پر ہے اور چمکتی ہے۔ دیو ہے مثلاً سورج، چاند، ستارے وغیرہ۔ اسی طرح "اسُورا" کا لفظی مطلب ہے "نہ دیوتا" اور اس کا مفہوم دیوتا کے برعکس ہے یعنی شیطان۔ دیوتاؤں کی دو مخالف قوتیں ہیں۔ دیتیہ (شیطان) اور راکشس (بدروح، بھوت)

رگ وید کے دیوتاؤں میں ساری انسانی خصوصیات موجود ہیں اور اس کے ساتھ ہی اُن میں فوق البشر صلاحیتیں ہیں۔ وہ انسانوں کی طرح پیدا ہوتے ہیں۔ ازل سے موجود نہیں۔ اُن کے بدن ہیں، ہاتھ پاؤں بازو اور ٹانگیں ہیں، جواس خمسہ ہیں۔ کھاتے پیتے ہیں۔ لذات سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ نذر و نیاز وصول کرتے ہیں۔ اُن کی بیویاں ہیں۔ نوکر چاکر ہیں، اسلحہ باندھتے ہیں۔ زیورات پہنتے ہیں۔ گویا وہ حکمران طبقے کے عظیم افراد ہیں۔ جنہیں آسمانوں تک پہنچا دیا گیا ہے۔ ان سب کی صفات، خصوصیات اور آسمانی فرائض آپس میں ملتے جلتے ہیں اور اُن میں واضح تفریق کرنا اکثر اوقات مشکل ہو جاتا ہے۔ رگ وید میں ایک جگہ ہے کہ کل ۳۳ دیوتا ہیں (تین گیارہ) (رگ وید ۳-۶-۹) ایک اور جگہ ۳۳۳۹ دیوتاؤں کا ذکر ہے (رگ وید ۳-۹-۹) تین مرتبہ سو دیوتا، تین مرتبہ ہزار، تین مرتبہ دس اور پھر نو دیوتا تھے جنہوں نے اگنی کی پوجا کی۔ دیوتاؤں کے فرائض کے تین حصے ہیں۔ آسمان کے دیوتا اگ ہیں۔ فضا کے اگ اور زمین (یا پانی) کے اگ۔

ان کے اہم ترین خداؤں میں سر فہرست اِندر ہے۔ یہ پروہتوں کا محبوب ترین دیوتا ہے رگ وید کے ایک چوتھائی منتر اس کی مدح سے لبریز ہیں اور ویدوں کی ساری اساطیر کا بیشتر حصہ اس کے گرد گھومتا ہے۔ اِندر بادل کی گرج اور بجلی کی کڑک کے طوفان کا دیوتا ہے اور یہ جنگ کا بھی دیوتا ہے۔

اندر فضا کا دیوتا ہے۔ اس کی جو صفات بیان کی گئی ہیں اُن میں ہے کہ وہ "وجرن" ہے یعنی "وجر بردار" ہے۔ وجر سے عموماً مراد "برق" لی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اُس کے ہاتھ میں برق کا نیزہ ہے یا تازیانہ برق ہے لیکن رگ وید میں برق کے لئے "ودیُت" کا لفظ آیا ہے جب کہ اندر کو "وجرہ ہست" کہا گیا ہے۔ "ودیُت ہست" کہیں نہیں

کہا گیا۔ لہٰذا وجرسے کلہاڑا یا بسولہ سمجھنا زیادہ مناسب ہے۔ جس کی مدد سے آریاؤں نے وادیٔ سندھ کے جنگل صاف کئے، اگر بند توڑے اور جنگیں جیتیں۔ یہ یقیناً لوہے کا بنا ہوگا (رگ وید ۱-۵۲-۸) رگ وید میں یہ بھی ہے کہ یہ بہت سخت ہتھیار ہے اور بہت تیز دھار ہے اس کو بار بار تیز کرنا بھی پڑتا ہے۔ اس کا ایک دستہ بھی ہے اس کو توشٹر دیوتا نے بنایا تھا جو دیوتاؤں کا کاریگر تھا (رگ وید ۱-۵۵-۱) اس کو اکثر ایک ہاتھ سے پکڑا جاتا تھا لیکن بعض اوقات دونوں ہاتھوں سے بھی پکڑنے کا ذکر ہے۔ اندر کے تیروں کی سو انیاں اور ہزار پر تھے۔ سوم رس اس کی مرغوب شراب تھی۔ ورتر شیطان کو قتل کرنے سے پہلے اُس نے سوم رس کے بھرے تین تالاب پیئے تھے۔ اندر کا انسانوں جیسا بدن تھا، سر تھا، لمبے بازو تھے، ہاتھ تھے اور بہت بڑا پیٹ تھا۔ اس کے بال بھورے تھے اور بھوری داڑھی تھی۔ اُس کی جلد کی رنگت سنہری تھی۔

"اندر لوک" اندر کی سلطنت ہے جہاں تمام کشتری مرنے کے بعد جاتے ہیں۔ اندر دیوتا آریاؤں کے اندر کشتریوں کا نمائندہ ہے اور اُس کی باقیماندہ دیوتاؤں پر برتری اُسی زمانے میں نظر آتی ہے جب سماج پر کشتریوں کی بالادستی ہے یعنی وادیٔ سندھ کی سلطنت کے انہدام سے لے کر رگ وید کے آخری زمانے تک یعنی ۱۷۵۰ ق م سے ...اق م تک اُس کے بعد جب کشتری آریہ سماج کے بلند ترین مقام سے گر جاتے ہیں تو اندر کا مرتبہ گرا دیا جاتا ہے اور اُس پر طرح طرح کے الزامات لگائے جاتے ہیں۔ مہابھارت میں غیر آریائی دیوتاؤں کی عظمت بیان کی گئی ہے جو پہلے آریہ دَور میں کبھی سننے میں نہیں آتی مثلاً مہابھارت میں "گرودا" کہتا ہے کہ اُسے قربانی کرنے کی اجازت دی جائے اور اُسے ویدوں میں داخل ہونے کی اجازت دی جائے اس دور کے برہمنوں نے مقامی اور آریہ عناصر کے اختلاط کو تسلیم کرنا شروع کر دیا تھا اور برہمنوں نے کشتریوں سے سماج کی قیادت حاصل کر لی تھی۔ مارکنڈے پُران میں ہے کہ اندر نے رشی گوتم کی بیوی کو ورغلایا اور تواشتر کے بیٹے کو قتل کیا۔ یہ برہمن ہتیا تھی جو دنیا کا بھیانک ترین جرم تھا۔ اس کے نتیجے میں اندر سے اُس کی ساری شان و شوکت چھن گئی اور "دھرم" کو دے دی گئی۔ جب اُس نے "ورتر" سے معاہدہ امن کو توڑا تو اُس کی جادوئی طاقتیں وایو (ہوا) کو منتقل کر دی گئیں۔ مہابھارت کی جنگ ..۹ ق م میں ہوئی۔ لگتا ہے اس جنگ کے بعد ہی کشتریوں کا اقتدار گہنا گیا اور مقامی عنصر اوپر آیا۔ اندر کا زوال اسی زمانے سے وابستہ سمجھنا چاہیئے۔ اندر شروع میں تمام آریاؤں کا مشترکہ جنگی دیوتا رہا ہوگا۔ کیونکہ رگ وید کے بہت سے منتر وادیٔ سندھ کے ساتھ آریاؤں کی جنگوں اور اُن میں آریاؤں کی فتح کا حال بیان کرتے ہوئے اندر کی ثناخوانی کرتے ہیں۔ اُسے سورج کے مماثل قرار دیا جاتا ہے۔ تمام دیوتاؤں میں سب سے طاقتور مانا جاتا ہے۔ جنگجو آریہ اُس سے

دعا مانگتے ہیں۔ وہ قلعہ شکن (پورم در) ہے۔ وہ داسیوں کو شکست دے کر زمین آریاؤں کے حوالے کرتا ہے (رگ وید ۶۔۱۸، ۳؛ ۴۔۲۶۔۲) وہ آریاؤں کے رنگ کی حفاظت کرتا ہے اور سیاہ رنگ کو نیچا دکھاتا ہے۔ (رگ وید ۴۔۱۶۔۱۳) بعد میں جب آریائی اقتدار مستحکم ہو جاتا ہے اور پرانی مقامی ذات پات کو نئی ترتیب کے ساتھ اختیار کرتے ہیں تو اندر خاص کشتریوں کا نمائندہ بن جاتا ہے اور کشتری اقتدار کے عہد میں بلند ترین مقام پر رہتا ہے۔

رگ وید میں اِندر کے بعد دوسرا مرتبہ ورُون کا ہے۔ ورون کا لفظ غالباً "ور" سے نکلا ہے جس کا مطلب ہے ڈھانپنا۔ یوں ورون کا مطلب ہوا ڈھانپنے والا۔ حاوی۔ ورون کائنات کا مالک ہے اور قوانین کا محافظ ہے اس کی موجودگی میں اس کے ماننے والے غلاموں کی طرح کھڑے ہوتے ہیں۔ دوسرے کسی دیوتا کے سامنے پجاری ایسی عاجزی نہیں دکھاتے۔ ورون رسیوں سے اور جال سے باندھتا ہے۔ وہ کائنات کا مقتدرِ اعلیٰ ہے۔ جو کائناتی "رِیت" (اصول۔ قانون) کی حفاظت کرتا ہے۔ گنہگار اس کی نگہ سے بچ نہیں سکتے اور وہ ضرور انہیں سزا دیتا ہے۔ ورون کا لفظی مطلب باندھنے والا بھی ہے۔ لہٰذا ورون قوانین، حلف، رسومات اور احکامات کا دیوتا ہے۔ وہ قانونِ قدرت کا متبادل بھی ہے اور حکمران طبقات کے اجتماعی ضمیر کا بھی۔ اس کے علاوہ اُس کا تعلق جادو سے بھی ہے۔ گویا جادوگر کا مرتبہ قانون ساز اور قانون کے شارح کا تھا جو حکمران طبقات کے اجتماعی ضمیر کے مطابق قانون سازی کرتا تھا اور قانون کی تشریح بھی یہ دوسرا ثبوت اس بات کا ہے کہ برہمن جو مذہب کا نمائندہ ہے اس دور میں سیاسی اقتدار پر قابض نہیں ہے۔ بلکہ کشتری ہے جس نے دوسرا مقام جادوگر کو دیا ہے۔ چونکہ جادوگروں کا طبقہ محدود ہوگا لہٰذا ورُون کی تعریف میں صرف ایک درجن منتر ہیں۔

دیاؤس (یونانی زیوس) آکاش دیوتا ہے۔ ساوِتر سُنہری دیوتا ہے جو ہوا آسمان اور زمین کو روشن کرتا ہے۔ وِشنو رگ وید میں ایک چھوٹا دیوتا ہے۔ اس کی اہم صفت یہ ہے کہ وہ تین بڑے ڈگ بھر سکتا ہے اُس کے پاؤں "تری وِکرم" (تین ڈگ بھرنے والے) ہیں۔ وہ دُور تک جاتا ہے اور جلدی جاتا ہے۔ وِشنو کا سورج سے بھی تعلق ہے۔ اُس کے تین قدم سورج کے طلوع، عروج اور غروب کے استعارے بھی سمجھے جاتے ہیں۔ وِشنو کا لفظی مطلب "سرایت کر جانے والا" سمجھا جاتا ہے۔ مگر اس کا مطلب "مختلف شکلیں بدل لینے والا" بھی ہو سکتا ہے۔ بعض ماہرین کا خیال ہے۔ کہ وشنو غیر آریائی اور مقامی الاصل لفظ ہے۔ بعد کے زمانے میں وشنو نہایت عظیم دیوتا بن گیا اور کل کائنات کا مالک تسلیم کیا گیا یہ آریہ اور مقامی اختلاط کے زمانے میں ہوا۔ اسی طرح ایک دیوتا "رُدرا" بھی ہے جو مقامی الاصل ہے اور رگ وید میں مذکور ہے۔ بعد میں رُدرا کو "شِو مہادیو" میں تبدیل کر دیا گیا۔ جو وِشنو اور برہما کے ساتھ مل کر مقدس ہند و تثلیث

کا ایک کردار بن گیا تھا۔ایک اور چھوٹا آسمانی دیوتا سُوریہ (سورج) بھی ہے اور ایک دیوتا "یام" ہے جو موت کا دیوتا ہے اسی طرح ایک دیوتا ساوِتری ہے جو زندگی بخش ہے۔

زمینی حدداؤں میں اہم ترین دیوتا اگنی ہے اور مجموعی طور پر یہ اندرا کے بعد دوسرا بڑا دیوتا ہے۔آگ کی صفات اس کی صفات ہیں۔مگر یہ آگ تخریب سے زیادہ زندگی کی حرارت کی علامت تھی۔گھر کے اندر چولہے پر اگنی کا سایہ تھا اور شادیاں اگنی دیوتا کے سامنے ہوتی تھیں۔ایک دیوتا سوم ہے جو پہاڑ کا جنا ہے یا اُسے عقاب آسمان سے لایا تھا سوم ایک پودے کا بھی نام ہے اور اُس سے بننے والی شراب کا بھی: "سوم رس"۔رگ وید کا نواں منڈل پورا کا پورا سوم دیوتا کے نام ہے۔سوم بوٹی کیا تھی اس کے بارے میں لاتعداد تحقیقات ہوئی ہیں۔اب آر جی وسٹن نے حتمی دلائل اور شواہد سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ گمس کھُمبی (FLY AGARIC) ہے جسے ماہرینِ فطریات امانیتا مسکاریا (A MANITA MUSCARIA) کہتے ہیں (تصویر نمبر ۱۴۴) گمس کھُمبی کو دو پتھروں کے بیچ کچل کر اس سے جو رس نکالا جاتا تھا اُس سے پھر شراب بنائی جاتی تھی۔یہ سوم رس تھا یہ انتہائی نشہ آور شراب تھی۔کھُمبی کی بعض قسمیں زہریلی ہوتی ہیں۔اس سے گمس کھمبی کی شراب کی قوت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔سوم رس کو بعض اوقات پانی، دودھ یا مکھن میں ملا کر پیا جاتا تھا اور بعض اوقات جَو کے ستُو میں ملا کر بھی پیتے تھے۔مذہبی رسومات میں سوم رس آگ پر چھڑکا جاتا تھا اور اسے غیر معمولی توانائی بخشنے والا مقدس مشروب سمجھا جاتا تھا اِسے آبِ حیات کا درجہ بھی حاصل تھا۔اندر نے سوم رس پی کر "ورتر" شیطان کو قتل کیا تھا۔سوم بُوٹی "مجاونت" پہاڑی پر پیدا ہوتی تھی (رگ وید ۱۰-۳۴-۱) مجاونت دراصل کوہ ہمالیہ کی ایک چوٹی کا نام تھا جو آزاد کشمیر کے جنوب مغربی علاقے میں تھی شاید اس سے مراد پیر پنجال کا پہاڑی سلسلہ ہو۔

رگ وید میں دیویاں کم ہیں۔اور کم اہم بھی!

موخر ویدی زمانے میں مذہب اور فلسفے میں نمایاں تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں۔موخر ویدی زمانے سے مراد رگ وید سے بعد کا وہ زمانہ ہے جس سے آخری تینوں وید —— یجر وید، سام وید، اتھروید۔ بحث کرتے ہیں۔نیز برہمنوں اور اپنشدوں کا زمانہ بھی اسی سے متصل ہے۔کئی سُوتر جو ابتدائی زمانے سے تعلق رکھتے ہیں وہ موخر ویدی زمانے کا احاطہ کرتے ہیں۔برہمن اور اُپنشد ۷۰۰ ق م اور اُس کے بعد لکھے گئے۔بیشم کے بقول موخر ویدی زمانہ ۹۰۰ ق م تا ۵۰۰ ق م پر محیط ہے لیکن پہلا ویدی زمانہ چونکہ رگ وید سے قدیم تر دَور کو بھی احاطہ کرتا ہے اور رگ وید ۱۵۰۰ ق م تا ۱۰۰۰ ق م کے زمانے میں پانچ سو سال کے عرصے میں لکھا گیا لہٰذا پہلے زمانے

کا اختتام ۱۰۰۰ ق م پر سمجھنا درست ہے یوں موخر ویدی زمانہ ۱۰۰۰ ق م سے لے کر ۵۰۰ ق م تک سمجھنا چاہیئے آخری برہمن اور اُپنشد ۵۰۰ ق م تک لکھے جا چکے تھے۔ موخر ویدی زمانہ ہی وہ زمانہ ہے جب لوہا قدیم پاکستان میں پہلی بار استعمال میں آیا۔ لوہے کا یہاں ظہور ۱۰۰۰ ق م میں ہوا۔ لوہے کے زرعی آلات اور دیگر اوزار بننے سے پیداوار میں اضافہ ہوا اور دیس میں خوشحالی آئی۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے کے لوگوں کے پاس فرصت تھی اور ان کے دانشور فارغ ہو کر فلسفیانہ غور و فکر کر سکتے تھے۔

رگ وید کے زمانے کا آریائی مذہب ایک تو بہت سادہ تھا۔ دوسرے اس میں مقامی فکر و فلسفہ کی آمیزش کم تھی موخر ویدی زمانے کے مذہب میں تین باتیں نمایاں نظر آتی ہیں:

ایک تو یہ کہ مذہبی فکر اور رسومات دونوں پیچیدہ اور بسوط ہو جاتی ہیں۔ جس کا مطلب ہے کہ خوشحالی میں اضافہ ہو گیا تھا اور لوگوں کے پاس وقت تھا کہ وہ مذہب کو ہمہ وقتی طور پر اختیار کر سکیں اور غور و فکر کا شغل اپنا سکیں۔

دوسری نمایاں بات یہ ہے کہ موخر ویدی ادب میں شمسی اور مجرد دیوتاؤں کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے۔ وشنو سب سے نمایاں دیوتا ہو جاتا ہے۔ وشنو (سرایت کر جانے والا) شمسی توانائی کا دیوتا تھا۔ ایک اُپنشد میں اُسے اعلیٰ ترین دیوتا قرار دیا گیا ہے۔ شمسی دیوتاؤں کی اہمیت کا مطلب ہے اخلاقی اصولوں کی اہمیت میں اضافہ سورج جو روشنی کا سب سے بڑا دیوتا ہے سچائی اعلیٰ اخلاق اور راست بازی کی ایک عمدہ علامت ہے۔ مجرد دیوتاؤں میں اُدتی (لامحدود) وشوا کرما (ہمہ عمل، کثیر العمل۔ مراد بہت سی چیزوں کو یکجا کرنے والا۔ بقول رگ وید زمین اور آسمان کو باہم جوڑنے والا) پرجاپتی (مخلوق کا خدا) کام (خواہش۔ محبت) شردھا (یقین۔ ایمان) وغیرہ شامل تھے پرجاپتی سے مراد خالقِ کائنات تھی۔ رگ وید کے زمانے میں تخلیق کا کام بہت سے دیوتاؤں کے سپرد تھا۔ اب اکیلا پرجاپتی ہی اس کام کے لئے کافی تھا۔ یہ شکل و صورت سے منزہ دیوتا تھا۔ جس کا مطلب ہے اب قبائل زیادہ متحد ہو گئے تھے اور اگرچہ اُن کا کوئی واحد بادشاہ نہ تھا لیکن اُن میں وحدت ضرور تھی۔ اب دیوتاؤں کی انسانوں پر ناقابل عبور برتری اور حاکمیت غائب ہو گئی تھی انسانوں اور دیوتاؤں کے درمیان اشتراکِ عمل اور میل جول بڑھ گیا تھا۔ اس سوچ کی سماجی بنیاد یہ تھی کہ سماج میں وحدت کے علاوہ قدرے برابری اور جمہوریت (بالادست قبائل کی اپنی اندرونی جمہوریت) زیادہ وسیع البنیاد ہو گئی تھی۔

تیسری نمایاں بات موخر ویدی زمانے کے مذہب میں یہ تھی کہ اس میں بہت سے مقامی دیوتاؤں یا مذہبی تصورات

کو جذب کر لیا گیا تھا۔ اپنشدوں میں تقریباً دس ریاستوں کا ذکر کیا گیا ہے جنہیں جن پد کہتے تھے۔ ان کے نام یہ ہیں :

"گندھارا، کورو، مدرا، مگدھ، سیبی، پنچال، کوشال، کاشی، ودیہا اور ودربھا"

یہ علاقے صوبہ سرحد، بلوچستان، سندھ، پنجاب اور شمالی بھارت تک پھیلے ہوئے تھے۔ گرمذہبی مفکر اور عالم ان سب علاقوں میں گھوم پھر کر اپنے فلسفے کا پرچار کرتے تھے۔ لہٰذا ان سب علاقوں میں فلسفیانہ تبادلۂ خیال عوامی سطح پر موجود تھا۔ رگ وید کا فلسفہ خداؤں کی کثرت میں یقین رکھتا تھا۔ اگرچہ اُس میں بھی بعد کے زمانے میں توحیدِ ناقص کے رُجحانات پیدا ہو گئے تھے۔ مگر اب زیادہ واضح توحید کا پرچار ہو رہا تھا۔ جس کا مطلب ہے سیاسی اور سماجی اقتدار ایک لڑی میں پرو دیا گیا تھا یا اُس کی کوششیں ہو رہی تھیں۔ ان گنت دیوتا جو اس دور میں بھی نظر آتے ہیں اُن کی اہمیت مقدس کارندوں کی ہے۔ قادرِ مطلق کی نہیں۔ یہ فطرت کے ان گنت مظاہر تھے جو فطرت کے قوانین یا قوتوں کی عکاسی کرتے تھے۔ اُپنشدوں میں ان سب دیوتاؤں کے اتحاد اور ان سب کے ایک خدا سے تعلق کو واضح طور پہ بیان کیا گیا ہے۔ ہر دیوتا دراصل ایک پران (سانس۔ روح) ہے۔ 'روح' کا مطلب بھی ہوا یا سانس ہے اور پران کا بھی اور ہر دیوتا فطرت میں جاری وساری ایک قوت کی حیثیت سے کام کر رہا ہے۔ یہ سب اُس پاک ہستی کے کارندے ہیں اُس کی محدود صفات ہیں جو ان سب سے اُوپر ہے۔ بھگوت گیتا (۴۰۰ ق م) میں ہے کہ ان دیوتاؤں کی پوجا دراصل مالک ہی کی پوجا ہے اگرچہ جہالت کی بنا پر کی جاتی ہے 'برہدآرن یک (۳، ۹) میں دو درویشوں کے درمیان ایک مکالمہ ہے :

"خدا کتنے ہیں ؟"

"تین سو اور تین، تین ہزار اور تین"

پھر سوال دہرایا جاتا ہے تو جواب میں صرف ۳۳ خدا رہ جاتے ہیں۔ بعد کے سوالات میں جو جوابات آتے ہیں اُن میں پہلے چھ، پھر تین، پھر دو، اُس کے بعد ڈیڑھ اور آخر میں صرف ایک خدا رہ جاتا ہے۔ بعد میں پہلی کثرت کی توجیہہ اس طرح کی جاتی ہے کہ زیادہ تعداد کا مقصد صرف یہ تھا کہ ۳۳ خداؤں کی شان بڑھائی جائے اور ۳۳ میں ۸ واسو، ۱۱ رُودرا، ۱۲ آدتیہ، اِندرا اور پرجاپتی شامل ہیں۔ چھ خدا اگنی، پرتھوی، وایو، انتاریکشا، آدتیہ اور دیاؤس ہیں۔ تین سے مراد تین دُنیائیں ہیں اور دو سے مراد اَن اور پران ہیں۔ ڈیڑھ کا مطلب ہوا اور جھونکا ہے ایک خُدا پران ہے اور وہ برہما ہے۔ کین اپنشد صاف کہتا ہے کہ سب دیوتاؤں کے پیچھے اصل طاقت برہما ہے۔ اُس کے بغیر اگنی گھاس کا ایک تنکا نہیں جلا سکتی۔ نہ وایُو (ہوا) اُسے ہلا سکتی ہے۔ اُپنشدوں کا یہ واحد خدا کائنات سے

ماوراء نہیں بلکہ کائنات میں فطرت کی ہر شے میں جاری وساری ہے۔ خدائے واحد کے سریانی تصوّر کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کے اس مرحلے پر قدیم پاکستان اور بھارت کے علاقوں میں ایک واضح سلطنت قائم نہیں ہوئی تھی جس پر ایک شاہی خاندان کی یا فردِ واحد کی حکومت ہو بلکہ اس کے برعکس کوئی ایسا متحدہ نظام تھا جس میں یا تو بادشاہت کے مقام پر مختلف خاندان یا قبائل باری باری فائز ہوتے رہتے تھے یا بغیر مرکزی بادشاہ کے اُن کا کوئی متحدہ جمہوری نظام تھا جس میں متفرق حاکم خاندانوں کا جمہوری اشتراک تھا۔

اس زمانے میں برہمنوں کی اہمیت بڑھ جاتی ہے اور برہمن ازم کا ظہور ہوتا ہے۔ قربانیوں کی رسومات کی تعداد میں کئی گنا اضافہ ہو جاتا ہے اور یہ پیچیدہ بھی ہو جاتی ہیں۔ ان رسومات کی ادائیگی کے لئے ماہرین کی ضرورت ہوتی ہے برہمنی فلسفہ بھی پیچیدہ اور گہرا فلسفہ ہے۔ آریائی قبائل خطۂ پاکستان میں داخل ہونے سے پہلے برہمنی سوچ سے ناآشنا تھے۔ یوروآرین قبائل نے کبھی ایسے فلسفے کی تشکیل نہیں کی۔ برہمنی فلسفہ اُن آریاؤں کی پیداوار ہے جو برصغیر کے مقامی لوگوں سے نسلی، سماجی اور ثقافتی طور پر گھُل مِل گئے تھے۔ یہ قدیم مقامی مذہبی اور فلسفیانہ عناصر کی مخلوط آریائی ذہن میں تشکیلِ نو تھی۔ رسومات کے ایک طویل اور لامحدود سلسلے کا ظہور اُن کی پیچیدگی اور تفصیل یہ ظاہر کرتی ہے کہ اب دُور دُور تک امن و امان کا دور دورہ تھا۔ نئے جنگل صاف کر کے نئے کھیت آباد کئے جا چکے تھے اور خوشحالی عام تھی۔ لوگ طرح طرح کی قربانی کی رسومات ادا کرنے کی سکت رکھتے تھے اور چڑھاوے چڑھا سکتے تھے لہٰذا برہمنوں کا طبقہ بھی وسیع ہو گیا تھا اور وہ رسومات سے مادّی فوائد حاصل کر رہا تھا۔

قربانی

قربانیوں کا ایک طویل سلسلہ تھا جس کا مطالعہ اور اُن کی سماجی توجیہہ ایک تفصیل طلب مسئلہ ہے لیکن بہر حال اتنا طے ہے کہ ویدوں کی تعلیمات کا اہم ترین عنصر قربانی (یگیہ، یجیہ) ہے۔ قربانی کی رسومات اور اُن کی ادائی کے مقررہ طریقے ہیں۔ رگ وید میں قربانی کی رسومات نسبتاً سادہ ہیں مگر بعد کے ویدوں میں یہ اس قدر پیچیدہ گورکھ دھندا بن جاتی ہیں کہ ماہر پروہت ہی اُنہیں سمجھ اور برت سکتا ہے۔ تاہم رگ وید میں بھی قربانی سے متعلقہ کئی ایسی اصطلاحات ہیں جن کا آج تک صحیح مفہوم نہیں سمجھا جا سکا مثلاً ہوتری، ادھوریو، آدیاس، اگنی مندھ، پوتر، پرشاستر۔ سب سے بڑے پجاری کو پروہت کہتے تھے۔

قربانی کے جو نذرانے دیئے جاتے تھے اُن میں دودھ، مکھن، اجناس، روٹی وغیرہ شامل تھے جانوروں کی

قربانی بھی دی جاتی تھی، اُن میں بھیڑ بکری اور گھوڑا شامل تھا۔ ان کا گوشت پکا کر کھایا بھی جاتا تھا، قربانی ایک طرف تو دیوتاؤں کو دی جاتی تھی اور دوسری طرف مرحوم باپوں (پتروں) کو بھی دی جاتی تھی جن کی تعظیم ہر فرد پر لازم تھی۔ قدیم باپوں کو تقدس کا درجہ حاصل تھا۔ قربانی کی رسومات میں جادو کے ٹونوں ٹوٹکوں کا انداز بھی پایا جاتا تھا اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ ان رسومات کی ادائی سے قربانی کرنے والے میں کچھ نہ کچھ جادو کی طاقت پیدا ہو جائے گی۔ قربانی کی رسم کے موقع پر جشن کا سا سماں ہوتا تھا جس میں گانا بجانا، ناچنا، حمد و ثناء اور گائیکی وغیرہ شامل تھی اور طرح طرح کے تحفے تحائف دیوتاؤں کو پیش کئے جاتے تھے۔ زبردست ضیافت ہوتی تھی۔ طرح طرح کے سوانگ بھرے جاتے تھے اور بہروپ دھارے جاتے تھے۔ پھر ان چیزوں کا مقابلہ ہوتا تھا۔ رتھ دوڑانے کے مقابلے ہوتے تھے۔ تیراندازی اور چوسر کے کھیل ہوتے تھے اور خوب شراب نوشی ہوتی تھی۔ گویا قربانی کی مذہبی رسم حکمران طبقات کا زندگی سے لطف اندوز ہونے کا بہانہ تھا۔ البتہ بعض قربانیاں ایسی تھیں جن کا براہ راست لوگوں کی عملی زندگی سے تعلق تھا۔ مثلاً "ورون پر گھاس" ایک قربانی تھی جس میں دلیا اور دُنبہ ورون دیوتا کی بھینٹ چڑھایا جاتا تھا اور ایک بھیڑ ماروت دیوتاؤں کو دان کی جاتی تھی۔ اس قربانی کے موقعہ پر ایک رسم یہ بھی تھی کہ گھر کی مالکن اپنی خفیہ ناجائز محبتوں کو پرتی پستھاتری کے آگے تسلیم کرتی تھی اور اپنے گناہوں کی معافی مانگتی تھی۔ سوم دیوتا کی قربانیاں بھی ضیافت شراب کے ایک عوامی جشن سے کم نہ تھیں۔ سوم رس کا رنگ بھورا ہوتا تھا اور اسے پانی یا دودھ یا مکھن میں ملاکر پیا جاتا تھا۔ جو کوئی شخص اس کی قربانی دینا چاہتا پہلے وہ طویل عرصہ نشیات سے پرہیز میں گزارتا اور کھانے پینے کا بھی روزہ رکھتا۔ کافی روز تنہائی میں بھی رہتا۔ پھر علامتی طور پر سوم بوٹی خریدی جاتی اور اُس کا ایک مہمان کی طرح سواگت کیا جاتا۔ پھر ایک مٹی کے برتن کو جس کا نام مہاویرہ ہوتا تھا گرم کیا جاتا۔ گرم کرنے کے بعد اُس میں مکھن اور دودھ ڈالا جاتا اور پھر یہ اشون دیوتا کی نذر کیا جاتا۔ پھر مہاویدی (قربان گاہ) تعمیر کی جاتی۔ پھر سوم کو ایک جلوس میں یہاں لایا جاتا۔ یہاں سوم بوٹی کو کچل کر رس نکالنے کے لیے چوڑے انتظامات کئے جاتے تھے اور آخری دن سوم رس کو چھان کر پیالوں میں بھر کر صبح، دوپہر، شام تین مرتبہ پجاریوں کو اور لوگوں کو پیش کیا جاتا تھا۔ جانور بھی قربان کئے جاتے تھے اور گوشت کھایا جاتا تھا۔ کئی دنوں پہلے سے اس جشن میں جلسے جلوس، گانا بجانا اور تفریح کی کئی دوسری چیزیں بھی ہوتی تھیں۔ بظاہر یہ خوشحال معاشر کی رنگ رلیاں تھیں۔

کئی دوسری قربانیاں ان سے بھی زیادہ مفصل تھیں۔ ایک قربانی "اشوامیدھا" تھی۔ اس میں پجاریوں کو چار ہزار گائیں اور چار سو ٹکڑے سونے کے نذر کئے جاتے تھے۔ یہ عموماً بادشاہ کی طرف سے ہوتی تھی۔ بادشاہ ایک گھوڑے

کو آوارہ چھوڑ دیتا اور ایک مسلح فوجی گروپ اس کی حفاظت میں ساتھ ساتھ رہتا۔ سال بھر گھوڑے کو آوارہ پھرنے کی اجازت تھی۔ سال بھر بادشاہ بھی اپنی چار ملکاؤں کے ہمراہ اُس کی مسلسل نگرانی کرتا اور مناجاتیں پڑھتا جب سال بعد گھوڑا واپس آجاتا تو اُسے پکڑ کر قربان کیا جاتا۔ گھوڑے کا آوارہ پھرنا سورج کی آوارہ خرامی سے مشابہ ہے اور بادشاہ کی سلطنت کی وسعت اور اُس کے اقتدار کی مضبوطی کا اشارہ ہے۔

مخالف دھارا

اگرچہ ویدی مذہب اور فکر و فلسفہ قدیم پاکستان اور شمالی ہند میں ۱۵۰۰ ق م سے لے کر ۵۰۰ ق م تک بالادست طبقات کا مرغوب مذہب اور فلسفہ رہا ہے لیکن ہمیشہ اور ہر دور میں اس فلسفے کا ایک مخالف دھارا بھی رہا ہے کبھی کمزور اور کبھی طاقتور، بالخصوص اس نے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ زیادہ زیادہ توانائی حاصل کی ہے اور آخر میں اپنشد تو یکسر ویدی نظام کے خلاف ہیں۔

شروع ہی میں رگ وید کی ایک مناجات میں لفظ "مُنی" آیا ہے۔ یہ ایک ایسے شخص کا عنوان ہے جو لمبے بالوں (جٹاؤں) والا تارک الدنیا فقیر ہے جس نے زرد لباس پہنا ہوا ہے۔ ایسا زرد پوش جٹا دھار فقیر مُنی کہلاتا تھا جو تارک الدنیا ہوتا تھا۔ رگ وید کا مُنی "رُدر" کے ہمراہ وِش (زہر) کا پیالہ پیتا ہے (وِش کا مطلب بعض لوگوں کے نزدیک پانی ہے جو بظاہر غلط ہے) رُدر کا لفظی مطلب گرجنے والا اور سرخ یا شعاعوں والا ہے۔ دراوڑوں کا ایک سُرخ خدا ہے۔ یوں رُدر دیوتا کا ماخذ مقامی روایات میں ہو سکتا ہے اور مُنی مقامی روایات کا مذہبی فقیر ہے جو تارک الدنیا ہے اور ہرگز ویدی ثقافت کا حصہ نہیں۔ اس مُنی میں محیر العقول مافوق الفطرت صلاحیتیں تھیں۔ جو اُس کے ترکِ لذات، استغراق اور یوگ کا نتیجہ تھیں۔ یہ مقامی الاصل عوامی دھارا تھا جس کے تحت کوئی فلسفی ترکِ دنیا کے ذریعے غلام دار سماجی نظام کے بندھنوں کو تج دیا کرتا تھا۔

ایک طرف ہم دیکھتے ہیں کہ ویدوں کا سارا زور قربانیوں پر اور قربانیوں کے طور طریقے سیکھنے اور اُن کا پس منظر اور جواز جاننے پر ہے۔ یہی ودیا تھی۔ اُس کے برعکس اپنشدوں کے نزدیک ودیا کا مطلب تھا "ایسا علم جس سے ہر چیز معلوم ہو جائے۔" (چھاندوگیہ اپنشد ۶، ۱، ۳) اور برہمن کا مطلب تھا ایسے علم سے متصف۔ اپنشدوں کا کسی قدر مادی رجحان ہونے کا سبب یہ بھی تھا کہ کشتری عہدِ اقتدار میں مادی علوم و فنون میں خاصی ترقی ہو چکی تھی، مثلاً پاننی کی اشٹ دھیائی تقریباً ۶۵۰ ق م میں مکمل ہوئی۔ یہ سنسکرت زبان کی گرامر کی کتاب ہے لیکن اس کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے۔

کہ اس سماج میں نفرتِ تحلیق، فلکیات، لغت نویسی، عروض، صوتیات اور گرامر کے علوم خاصے ترقی یافتہ ہو چکے تھے اور منضبط شکل اختیار کر چکے تھے۔ ان تمام علوم و فنون کا مطالعہ اونچی ذاتوں میں عام تھا اور ان کے علماء کی کمی نہیں تھی چھاندوگیہ اپنشد سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہلِ علم ویدوں، اتہاس (تاریخ) اور پُرانوں کا مطالعہ اعلیٰ سطح (یونیورسٹی کی سطح) پر کرتے تھے اس کے علاوہ حساب، فلکیات، اکاونٹس، جدلیات، دینیات، مابعد الطبیعات، طبیعیات، سیاست اور سمیات (زہروں کا علم) کا مطالعہ منظم تھا۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عقلی علوم ترقی یافتہ تھے۔ مذہب اور فلسفہ پر اُن کا اثر ہونا لازمی تھا۔ ودیا کو ایسا علم قرار دیا جس سے ہر چیز معلوم ہو جائے۔ یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ لوگ کائنات اور زندگی کے تمام مظاہر کی مربوط تشریح کرنے کی کوشش کر رہے تھے اور ایک ایسا عالمی نقطہ نظر تلاش کرنے کی کوشش میں تھے جو ہر چیز کی درست تفہیم میں مدد دے سکے۔ یوں کہنے کو "برہما ودیا" اُن کی مابعد الطبیعیات تھی کیونکہ اس کا انداز اکثر اوقات وجدانی ہوتا تھا اور عقلی اور جدلیاتی کم۔ مگر اُس کا طبیعی رجحان بار بار اپنشدوں میں ظاہر ہوتا ہے۔

کل اُپنشد ایک سو بارہ ہیں لیکن ان میں سے زیادہ تر بعد کے زمانے میں لکھے گئے ہیں اور الحاقی ہیں۔ اصل غیر متنازعہ قدیم اُپنشد ۱۲ ہیں جو ۵۰۰ ق م تک لکھے جا چکے تھے۔ ڈاکٹر ایس این داس گپتا نے ۱۳ کو قدیم مانا ہے۔ ان اپنشدوں کی تصنیف کا زمانہ ۷۰۰ ق م تا ۵۰۰ ق م سمجھا جاتا ہے۔ الحاقی اپنشد چودھویں اور پندرھویں صدی کی تصنیف ہیں اور اُن میں انہی قدیم اپنشدوں کے مضامین کو دہرایا گیا۔ اصل اُپنشد یہ ہیں:

۱۔ ایش ۲۔ کین ۳۔ کٹھ ۴۔ پُرشن ۵۔ منڈک ۶۔ مانڈوکیہ ۷۔ تیتریہ ۸۔ ایتریہ ۹۔ چھاندوگیہ
۱۰۔ برہد آرن یک ۱۱۔ شوتیاشوتیر ۱۲۔ کاوشتکی یا کوشتیکی

اُپنشد کا لفظی مطلب ہے "مزید سامنے بیٹھنا" (اُپ: مزید، نی: نا، سد: بیٹھ — نِسد: بیٹھنا) اور اس سے مُراد اساتذہ کے سامنے مزید بیٹھنا اور سینہ بہ سینہ خفیہ علم حاصل کرنا۔ پہلا بیٹھنا ویدوں کی تعلیم کے لئے تھا اور دوسرا یہ تھا۔ اپنشدوں کو اکثر علماء نے ویدی فلسفے اور برہمن بالادستی کے خلاف بغاوت قرار دیا ہے کیونکہ اُپنشد قربانیوں کے خلاف ہیں۔ ذات پات کو چنداں اہمیت نہیں دیتے۔ برہمنی رسومات پرستی کو ترک کرنا سکھاتے ہیں۔ اور خالص فلسفیانہ تحقیق و جستجو کی تلقین کرتے ہیں بعض دیگر علما نے اس بنا پر اس خیال کی تردید کی ہے کہ اپنشدوں کے عظیم ترین اساتذہ خود برہمن تھے۔ یہ دلیل درست نہیں کیونکہ برہمن راج کے خلاف کئی برہمن افراد بھی کشتری طبقات کا ہاتھ بٹا سکتے ہیں نیز انقلابی مفکروں کا برہمنوں کے روپ میں سامنے آنا بھی عین فطری بات تھی۔ اپنشد ایک حد تک یقیناً ویدی عالمی نکتہ نظر اور برہمن بالادستی کے خلاف ہیں اور کشتری مفادات کی ترجمانی کرتے

ہیں۔ اُپنشدی فلسفہ کے مطابق کائنات کا آخری جوہر ایک ہے۔ اسے وحدت الوجود یا وحدت الجوہر کہنا چاہیئے۔ اُن کے خیال میں برہما کائنات کی حتمی حقیقت ہے اور آخری شے ہے۔ کائنات کی تخلیق ایک وجودِ واحد سے ہوئی ہے یہ وجودِ واحد برہما تھا۔ یہ ذی شعور تھا۔ یہ واحد تھا اور احد تھا اور دوسرا کوئی نہیں تھا۔ یہ روح تھی۔ اس نے اپنے آپ میں سے کائنات کو جنم دیا:

"جس طرح مکڑی جالا بُنتی ہے
جس طرح کہ پودے زمین سے اُگتے ہیں
اسی طرح یہ سب کچھ جو یہاں ہے اُسی غیر فانی سے نکلا ہے۔
جیسے کہ چنگاریاں اچھی طرح سلگائی ہوئی آگ سے نکلتی ہیں۔
جو اس سے مشابہ ہیں اور ہزاروں کی تعداد میں نکلتی ہیں۔
پس میرے پیارے احباب اس غیر فانی سے بہت قسم کی
زندہ مخلوق نکلتی ہے اور پھر اُس میں واپس ہو جاتی ہے"

(منڈک اپنشد ۱-۱-۷)[۲۵]

اکثر جگہ برہما کا تصور کائنات کے سیاق و سباق میں پیش کیا گیا ہے اور آتما کا تصور نفسیات اور علمیات کے تناظر میں بیان کیا گیا ہے۔ آتما سے مراد روح نہیں بلکہ نفس یا ذات یا خودی تھا۔ ذات سے مراد خود یا خودی ہے نہ کہ ذات پات۔ انسان کی ذات صرف جسم یا حواسِ خمسہ یا قوتِ حیات یا نفسیاتی توانائی سے عبارت نہ تھی بلکہ یہ علم اور تجربے کا حقیقی ترین موضوع تھا۔ بلکہ یہ ٹھوس سب سے درز و شگاف حقیقت تھی۔ ذات وقوف حاصل کرنے والی اور تجربہ کرنے والی ہستی نہیں تھی بلکہ یہ وہ ہستی تھی جس کو علم اور تجربہ پیش کیے جاتے ہیں۔ ذاتِ انسانی کی یہ تعریف اُس کی حسیات، احساسات، تصورات اور ذہنی مُدرکات کو متعین و محدود، لمحاتی اور معروضی اشیاء جان کر پس پُشت ڈالتی ہے اور ذات کو علم میں ابدیت کے طور پر دیکھتی ہے۔ یہاں آ کر یہ موقف سراسر عینی ہو جاتا ہے۔ اس بحث کا آغاز کائنات کے جملہ مظاہر کے جوہر کو حقیقتِ واحدہ قرار دینے سے ہوا تھا جو مادی موقف کے قریب ترین ہے اور اس بحث کا اختتام اس عینی ابدیت پر ہوتا ہے۔ یہ سارا عمل طویل عرصے میں (دو سو سال میں) ہوا ہو گا اور اس اعتبار سے قابلِ فہم ہے۔

انسان کی پیدائش اور موت کے بارے میں برہمنوں میں موت کے بعد دوسری زندگی اور پھر اُس زندگی میں موت

(پُنَرمَرتیو) کا تصور ملتا ہے۔ جی سی پانڈے کا خیال ہے کہ یہ تصور ویدی نہیں بلکہ ایسا لگتا ہے کہ قدیم مقامی فلسفے سے ویدی ادب میں در آیا ہے۔ پانڈے کے بقول اسی چیز نے بعد میں مُنیوں اور شرامنوں کے ذریعے اظہار پایا۔ کرم کا مسأ یا آواگون کا تصور زندگی کا ایک انتہائی قنوطی تصور پیش کرتا تھا۔ اس کے مطابق انسان پیدائش زندگی موت اور پھر باز پیدائش کے بندھن میں بندھا ہوا ہے اور یہ اُس کے کرموں کا پھل ہے۔ جیسا عمل کرے گا ویسا رُوپ اُسے آئندہ جنم میں ملے گا اور اُسے اس سے مکتی حاصل کرنی چاہیئے۔ اپنشدوں میں کرم کے اصول: آواگون کا تذکرہ اہمیت نہیں رکھتا کرم کی بجائے اُس میں خواہش (کام) کو آئندہ جنم کی بنیاد بنایا گیا ہے۔ اپنشدوں میں اس دنیا کے نیک کام یعنی رفاہِ عامہ کے کام مثلاً کنواں کھدوانا وغیرہ کا صلہ یہ ہے کہ آدمی مرنے کے بعد اپنے باپوں (پتری یان) کی راہ اختیار کرتا ہے:

"جس میں یہ ہوتا ہے کہ مرنے کے بعد روح پہلے دھوئیں میں داخل ہوتی ہے پھر اندھیری راتوں سے گزرتی ہوئی چاند تک جا پہنچتی ہے اور جب تک اُس کے نیک کام باقی رہتے ہیں وہاں مقیم رہتی ہے پھر اُس کے بعد ایتھر، ہوا، دھواں، کُہر، بادل، بارش، نباتات، غذا اور تخم سے ہوتی ہوئی انسان کی غذا کی مطابقت سے رحمِ مادر میں داخل ہوتی ہے اور پھر پیدا ہو جاتی ہے..... دوسرا راستہ دیویان (دیوتاؤں کا راستہ) ہے۔ یہ اُن لوگوں کے لئے مخصوص ہے جو اعتقاد اور ریاضت کی تربیت پائے ہوئے ہوں۔ یہ روحیں موت کے وقت مختلف مدارج شعلہ، دن، ماہ کا روشن نصف، سال کا روشن نصف، چاند، آفتاب اور بجلی سے ہوتے ہوئے بالآخر برہما میں داخل ہوتی ہے جہاں سے وہ کبھی واپس نہیں آتی.......... اس تمام مضمون کا مفہوم یہ ہے کہ روح دیوتاؤں کی راہ اختیار کر کے پُرنور طبقات میں پہنچ جاتی ہے۔ جہاں جو کچھ روشن اور درخشاں ہے سب مرتکز ہے یہ تمام مقامات بھٹرنے کی منزلوں کے مانند ہیں جو نورالانوار برہمہ تک پہنچ جاتے ہیں۔"

ان تصورات میں دنیاوی نیکیوں یا عبادات کا صلہ آخرت کی عمدہ زندگی کی شکل میں ہے نہ کہ آواگون کے بندھن سے مکتی کی شکل میں۔

لیکن اُپنشدی دور میں ویدی مذہب کا سب سے زبردست مخالف چارواک کا فلسفہ تھا۔ یہ خالص دہری فلسفہ تھا جو ہر قسم کی مابعد الطبیعیات کی نفی کرتا تھا۔ مذہبی قربانیوں کے خلاف تھا۔ روح کو نہیں مانتا تھا۔ اور صرف مادّے کو حقیقی وجود مانتا تھا اور کسی دوسری چیز کو نہیں مانتا تھا۔ ایک رائے ہے کہ چارواک ایک شخص کا نام تھا جس نے اس فلسفے کی بنیاد رکھی اور ایک کتاب "لوکائت شاستر" تصنیف کی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ لوکائت

شاستر کا مصنف برہسپتی تھا اور چارواک بہت بعد کا لوکائتی معلم تھا لیکن حقیقت کچھ بھی ہو۔ لوکائت شاستر نام کی کوئی کتاب اب محفوظ نہیں ہے۔ ہاں ۲۰۰ ق م میں یہ کتاب اور اس کی ایک تفسیر موجود تھی۔ لوکائت کا مطلب ہے "دنیا والے" چنانچہ اس فلسفے کو فلسفہ لوکائت یا چارواک فلسفہ یا برہسپتی فلسفہ کہا جاتا ہے۔

برہمنوں نے اس کتاب کو اور اس کی تفسیر کو تو صفحہ ہستی سے مٹا دیا لیکن خود اپنشدوں کے اندر اس کی تعلیمات جستہ جستہ تردید کرتے ہوئے نقل کی ہیں۔ انہیں سے اب دنیا میں چارواک کا نام باقی ہے۔ دو تفسیروں کا بھی ذکر کیا جاتا ہے لیکن وہ بہت بعد کی ہیں۔ مختلف قرائن سے محسوس ہوتا ہے کہ چارواک کی لوکائت شاستر ۶۰۰ ق م سے قبل لکھی گئی تھی۔ مہابھارت کتاب ۴۰۰ ق م کے لگ بھگ لکھی گئی اس میں چارواک کا ذکر آیا ہے اور کہا گیا ہے کہ چارواک تر ونڈی برہمن کے روپ میں ایک راکشس تھا لیکن اس کی تعلیمات کیا تھیں یہ نہیں بتایا گیا (واضح رہے کہ مہابھارت جنگ ۹۰۰ ق م میں ہوئی۔ مہابھارت رزمیہ نظم اس کے پانچ سو سال بعد لکھی گئی)

چارواک فلسفی ویدوں کو مقدس کتابیں نہیں مانتے تھے۔ نہ وہ کسی خدا یا دیوتا کو مانتے تھے وہ روح کے بھی منکر تھے وہ انسانی وجود کے غیر فانی ہونے کے بھی منکر تھے علم (پرمان) کے جتنے بھی ذرائع مانے جاتے تھے ان میں سے چارواک صرف حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے براہ راست علم (انو بھاؤ) کو ہی تسلیم کرتے تھے۔ روحانی، الہامی اور غیر عقلی ذرائع کو نہیں مانتے تھے۔ ارتھ شاستر میں ہے کہ برہسپتی صرف زراعت، تجارت، بیوپار، قانون اور امورِ مملکت (راج نیتی) کو ہی علوم خیال کرتا تھا۔ چارواکوں کا نظریہ تھا کہ:

"شعور کی پیدائش عناصر اربعہ سے ہوتی ہے اور بعض کی رائے میں تیز آب یا شراب سے ابھار کی مانند ظہور میں آتی ہے۔ ہوا پانی آگ اور مٹی کے عناصر مختلفہ کے ذرات کی ترتیبات و ترمیمات سے شعور پیدا یا نمودار ہوتا ہے اور جسم اور حواس وجود میں آتے ہیں۔ ان ذراتی ترتیبات کے سوا اور کچھ بھی موجود نہیں ہے۔"

نیز وہ کہتے تھے کہ:

"جب تک جسم رہتا ہے تب تک تمام تجربات کو بھوگنے والی ہستی بھی پائی جاتی ہے لیکن جسم کے انہدام کے بعد کوئی ایسی ہستی موجود نہیں ہوتی۔ اگر ایسی پائدار ذات موجود ہوتی جو ایک جسم سے دوسرے جسم میں انتقال کرتی تب وہ گزشتہ زندگیوں کو اسی طرح ہی یاد کرنے کے قابل ہوتی جس طرح انسان اپنے بچپن اور جوانی کے تجربات کو یاد کر سکتا ہے۔"

ان کا یہ بھی خیال تھا کہ:

> "انسانی وجود عناصر اربعہ سے مرکب ہے اور مرنے پر مٹی مٹی میں مل جاتی ہے اور اُس کے قویٰ آکاش میں سما جاتے ہیں۔ لاش اُٹھانے والے چاروں آدمی پانچویں تابوت کو لئے ہوئے مردہ جسم کو شمشان میں لے جاتے ہیں اور جب تک وہ وہاں نہیں پہنچتے لوگ اُس کی خوبیاں بیان کرتے جاتے ہیں مگر اُس کی ہڈیوں کو سفید کیا جاتا ہے اور اُس کی قربانیاں راکھ ہو جاتی ہیں۔ دان اور سخاوت کا مسئلہ احمقوں کا مسئلہ ہے یہ کہنا کہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ ہے خالی جھوٹ اور بکواس ہے۔ احمق اور دانا دونوں مرنے پر منقطع ہو کر فنا ہو جاتے ہیں اور موت کے بعد ان کی کوئی ہستی نہیں رہ جاتی"[9]

چھاندوگیہ اُپنشد میں ایک کہانی بیان کرنے کے بعد کہا گیا ہے کہ جو لوگ صرف لذت پرستی میں یقین رکھتے ہیں اور کرموں کے پھل یا بقائے روح پر ایمان نہیں رکھتے نہ قربانی دیتے ہیں۔ اُسر کہلاتے ہیں۔ اُسر لوگوں کا دستور ہے کہ وہ لاش کو نفیس لباس اور زیورات پہناتے ہیں اور لاش کے ساتھ غذا رکھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ مرے ہوئے غالباً دوسری دنیا میں کامیاب ہوں گے۔[10] یہ اُسر لوگ غیر آریہ تھے جو مُردوں کو دفن کرتے تھے حیات بعد الممات پر یقین رکھتے تھے لیکن وہ جسم ہی کو روح سمجھتے تھے۔ یعنی یہی جسم پھر جی اُٹھے گا شروع میں چارواکوں کا بھی یہی خیال تھا کہ جسم آتما ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس تکلف کو بیچ میں سے اُٹھا دیا اور سیدھے سیدھے روح کے منکر ہو گئے اور حیات بعد از موت کا انکار کیا۔ اُسروں کا مردوں کو دفن کرنا اور میت کو لباس اور زیورات پہنانا اور ساتھ خوراک رکھنا ایک رواج کی شکل رکھتا تھا اور اسے اپنا "بہ نالی" (دستور) کہتے تھے۔

راماین باب دوم میں لوکایت کا ایک موقف بیان کیا گیا ہے کہ:

> "بڑے دُکھ کی بات ہے کہ بعض لوگ اس دُنیا کے زمینی سامانوں اور نعمتوں کی نسبت دوسری دنیا میں نیکی کو ترجیح دیتے ہیں۔ مرے ہوؤں کے لئے مختلف قسم کے یگیہ کرنا خوراک کو ضائع کرنا ہے کیونکہ مرے ہوئے کھا نہیں سکتے۔ اگر یہاں کے لوگوں کی کھائی ہوئی خوراک مرے ہوئے لوگوں تک پہنچ سکتی۔ تب دور دراز کے ملکوں کی سیاحت کرنے والے لوگوں کے لئے خوراک کا بندوبست کرنے کی بجائے اُن کے لئے شرادھ ہی کر دیا جائے۔ اگرچہ ذی فہم لوگوں نے دان، یگیہ، دکیشا (بیعت) اور سنیاس کی بہت تعریف کی ہے مگر جو کچھ حواس سے براہ راست محسوس ہو سکتا ہے اُس سے بڑھ کر کوئی شے نہیں ہے"[11]

حوالہ جات

۱-
AN OUTLINE OF RELIGIOUS LITERATURE OF INDIA by J. N. Farquhar, p. 13.

۲- بحوالہ ہسٹری آف پنجاب مرتبہ ایل ایم جوشی ص ۹۲ نوٹ ۵

HISTORY OF THE PUNJAB — Joshi.

نیز

DICTIONARY OF HINDUISM — By Margaret & James Stutley, published by Routledge and Kegan Paul London & Henley — vide "Soma" pp. 283, 284; note 9.

۳- تاریخ ہندی فلسفہ جلد اوّل ص ۴۲ مصنفہ (انگریزی) ڈاکٹر ایس این داس گپتا — اُردو ترجمہ: رائے شیو موہن لعل ماتھر مطبوعہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن ۱۹۴۵ء

۴- بحوالہ ایضاً ص ۴۳

۵- ص ۱۰۴ HISTORY OF THE PUNJAB — Joshi, vol. I.

۶- تاریخ ہندی فلسفہ جلد اوّل ص ۸۰-۸۱

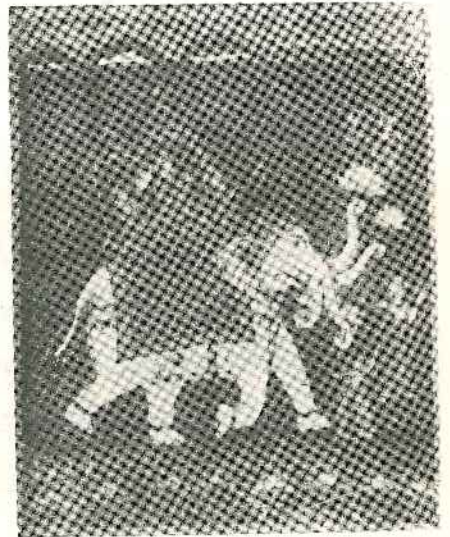
۷- تاریخ ہندی فلسفہ جلد سوم ص ۴۵۴

۸- ایضاً

۹- ایضاً ص ۶۳۳

۱۰- ایضاً ص ۲—۶۴۱

۱۱- ایضاً ص ۶۴۳

تصویر نمبر ۱۴۴۔ سوم بوٹی جس کا رس شراب بنانے کے کام آتا تھا۔
آریاؤں کی مرغوب شراب سوم رس اسی بوٹی سے
بنائی جاتی تھی اب اسے گُمس کھُمبی کہتے ہیں۔

تصویر نمبر ۱۴۵۔ اِندر۔ ویدی آریاؤں کا سب سے بڑا دیوتا۔ وادئ
سندھ کی تہذیب کا تخریب کار۔ اپنے ہاتھی پر سوار
اگر وادئ سندھ کے غلام اُس عظیم جنگِ مزاحمت میں
غیر جانبدار نہ رہتے تو اندر کی فتوحات کے گیت
کبھی تخلیق نہ ہوتے!

تصویر نمبر ۱۴۶۔ اگنی ـــــ آریاؤں کا آگ دیوتا۔ اس کے چار سر ہیں اور اس کے ہمراہ ایک دنبہ ہے۔ (سنسکرت اَج۔ مراد بکرا یا دنبہ)۔

پندرھواں باب

آریائی زبان اور ادب

زبان

آریاؤں کا اپنا کوئی رسم الخط نہیں تھا اور انہوں نے وادیٔ سندھ کے ایک ایسے رسم الخط کو تباہ و برباد کر دیا جو واضح شکل و صورت اور قواعد و ضوابط رکھتا تھا اور ایک وسیع خطۂ زمین پر رائج تھا۔ آریاؤں کی اپنی زبانیں کیا تھیں؟ ان میں سے کوئی بھی اپنی اصل شکل میں محفوظ نہیں رہی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آریاؤں کا کوئی ایک قبیلہ خالصتاً علم پیشہ تھا۔ ان کا کام شاعری کی تخلیق، اسے گا بجا کر پیش کرنا اور دیگر تمام قبائل کو اس کی تعلیم دینا تھا۔ اس قبیلے کی جو کوئی زبان تھی وہ گندھارا کے عوام کی روزمرہ کی بولی (جسے ہم سہولت کی خاطر گندھاری کہہ لیتے ہیں) سے مل جل کر ایک نئی زبان کی شکل اختیار کر گئی اور یہی زبان سنسکرت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ویدوں کے سارے زمانے میں گندھارا علم و ادب کا مرکز رہا ہے اور دور دور سے برہمن گندھارا کے علمی مراکز سے آکر علم حاصل کرتے رہے ہیں مثلاً پشکراوتی (چارسدہ) اور ٹکشاشلا سے۔ سارے اپنشد گندھارا کی علمی فضیلت کے بیان میں رطب اللسان ہیں (ناگ قبیلے کا ایک بادشاہ "ٹکشاکا" تھا جس کو جنم جے نے شکست دی تھی۔ "ٹکشاکا" بادشاہ کا دارالحکومت ٹکشاشلا تھا۔ ایسا لگتا ہے کہ ناگ بادشاہوں کا خاندانی نام ٹکشا تھا اور ٹکشاکا سے مراد تھی ٹکشا کا بیٹا۔ اس خاندان کے بانی کا نام ٹکشا ہو سکتا ہے اور اسی ٹکشا شاہی خاندان کے بانی کے نام پر شہر کا نام ٹکشاشلا پڑا ہوگا۔ یہ ماننا مشکل ہے کہ شکست خوردہ ٹکشاکا کے نام پر اس شہر کا نام پڑا تھا) بہرحال یہ سنسکرت زبان ہی آریاؤں کے تمام علمی و ادبی ذخیرے کی زبان ہے۔ رگ وید کی زبان سنسکرت کی قدیم ترین شکل ہے۔ رگ ویدی سنسکرت کی نمایاں خصوصیات یہ ہیں:

۱۔ اس میں دماغی اصوات ہیں۔ یعنی ٹ۔ ڈ۔ ڑ وغیرہ۔ انہیں مُرَدّجی اصوات بھی کہا جاتا ہے۔

۲۔ حروفِ علت دوسری ہند آریائی زبانوں سے مختلف شکل میں ہیں۔

۳- رگ وید کی سنسکرت پروہتی زبان ہے۔

رگ وید کے مصنفین پیشہ ور شعرا تھے۔ جو کسی ماہر کاریگر یا مستری کی طرح الفاظ اور خیالات کو ایک مخصوص سانچے میں ڈھال دیتے تھے۔ رگ وید کی شاعری میں شاعر کے جذبات اس کی اندرونی کیفیات یا اس کی باطنی واردات کے تخلیقی اظہار سے زیادہ اُس کی کاریگرانہ مہارت ظاہر ہوتی ہے۔ جو باقاعدہ رسمی تعلیم تربیت اور طویل ریاضت کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے رگ وید میں بیان شدہ خیالات میں رسومات پرستی مرکزی نکتے کی حیثیت رکھتی ہے۔ البتہ رگ وید میں انسانی قربانی کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ اس کے برعکس رگ وید کی مناجاتیں انسانی دوستی کے جذبے پر اُستوار ہیں۔

رگ وید کی سنسکرت پر گندھارا کے علاوہ برصغیر کے دیگر علاقوں کی بولیوں کے اثرات بھی نظر آتے ہیں۔ رگ وید کے دس منڈل چونکہ پانچ سو سال کے طویل عرصے میں لکھے گئے ہیں اس عرصے میں ان منڈلوں میں لسانی ارتقاء بھی نظر آتا ہے اور آخر میں لکھے گئے منڈلوں میں زبان ایک مستحکم صورت اختیار کر لیتی ہے۔

اتھروید کی زبان زیادہ پیچیدہ ہے۔ اس میں ایک ہی لفظ کی متروک شکلیں بھی موجود ہیں اور تازہ ترین شکلیں بھی اس کے مقابلے میں برہمنوں کی زبان میں اس قسم کی شتر گربگی نہیں ہے بلکہ وہ زیادہ مستحکم اور متوازن ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ برہمنوں کی زبان اپنے وقت کی بول چال کی زبان معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس میں بلا کی روانی اور زورِ اظہار ہے۔

ادب

ویدی ادب برصغیر پاک و ہند کا قدیم ترین ادب ہے اور اس میں سے رگ وید قدیم ترین ہے جو بیشتر پاکستان کی سرزمین پر تصنیف کیا گیا۔ سارا ویدی ادب شروع میں تخلیق کے بعد زبانی یاد کیا جاتا تھا اور شاگردوں کو حفظ کرایا جاتا تھا کوئی تحریر کوئی رسم الخط تو آریاؤں کے پاس تھا نہیں چنانچہ نسل در نسل زبانی درس و تدریس اور رٹنے کے ذریعے ویدی منتروں کی حفاظت کی جاتی رہی ہیں۔ جدید صوتیات دان تسلیم کرتے ہیں کہ دنیا کے قدیم ترین صوتیات دان بلکہ علمِ صوتیات کے موجد وہ ویدی علماء تھے جو ویدوں کو صحیح تلفظ کے ساتھ شاگردوں کو رٹایا کرتے تھے[۵]

ویدی ادب میں کثیر تعداد میں کتابیں شامل ہیں۔ عموماً ویدی علما نے ان کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے:-

۱- **سمہتا**: سم ہتا کا لفظی مطلب ہے مجموعہ (سم: اکٹھا، ہتا: رکھنا) اور اس سے مراد ہے مجموعہ مناجات

کُل چار سمہتا ہیں۔ انہی کو وید بھی کہا جاتا ہے۔ عام ہندوؤں کے عقیدے کے مطابق یہ الہامی کتابیں ہیں جو رشیوں (دیکھنے والوں، رشی: دیکھنے والا) کو لکھی ہوئی دکھائی گئی تھیں۔ انہوں نے ان کو آگے لوگوں تک پہنچایا اور شاگردوں کو ان کا متن لفظ بہ لفظ یاد کرایا۔ یہ ہندوؤں کا ایک طرح کا وحی کا تصور ہے۔

یہ چار سمہتا اس طرح ہیں:

رگ وید سمہتا، سام وید سمہتا، یجر وید سمہتا اور اتھروو وید سمہتا۔

حقیقت یہ ہے کہ قدیم پروہتوں کے متفرق مکاتیب نے ان چاروں ویدوں کو طویل عرصے میں تخلیق کیا ہے۔ قدیم پروہت جو شاعر بھی ہوتے تھے اور گویّے بھی اُن کے کئی مذہبی مکاتیبِ فکر یا زیادہ درست یہ ہے کہ کئی سلسلے ہوتے تھے۔ ہر سلسلے کو شاکھا کہتے تھے۔

رگ وید سمہتا: رگ وید شاکل شاکھا کی تصنیف ہے یہ بنیادی طور پر مناجاتوں کی کتاب ہے اور اس کا بیشتر حصہ گندھارا، پنجاب اور مشرقی پنجاب میں لکھا گیا۔ کچھ حصہ سندھ اور بلوچستان میں لکھا گیا ہے۔ بعض مورخین کا کہنا ہے کہ اس کا زیادہ تر حصہ اراکوسیا اور بلوچستان کے ایران کے ساتھ متصل سرحدی علاقے میں لکھا گیا ہے مگر خود رگ وید کی مناجاتیں اس مفروضے کی تائید نہیں کرتیں۔ کیونکہ ان میں متعدد مقامات پر گندھارا، کشمیر، پنجاب مشرقی پنجاب سندھ اور بلوچستان کے دریاؤں، پہاڑوں اور دوسری چیزوں کے نام آتے ہیں۔

رگ وید میں کُل دس ابواب ہیں۔ ہر باب کو منڈل کہتے ہیں۔ منڈل کا لفظی مطلب ہے دائرہ، گھیرا، چکر یا حلقہ۔ ایک مناجات یا گیت کو سُوکت کہتے ہیں۔ رگ وید میں کل ۱۰۱۷ سُوکتیں یا مناجاتیں ہیں بعض روایات ۱۰۲۸ بتاتی ہیں۔ ان میں وہ گیارہ مناجاتیں بھی شامل ہیں جو والکھلی کے نام سے مشہور ہیں۔ مگر عام خیال یہی ہے کہ یہ گیارہ مناجاتیں الحاقی ہیں جو بہت بعد کے زمانے میں لکھ کر رگ وید میں داخل کی گئیں۔

ہر منڈل برہمنوں کے ایک الگ خاندان نے نسلاً بعد نسل تصنیف کیا ہے۔ منڈل دوم تا ہفتم جن خاندانوں نے تخلیق کئے ہیں اُن کے نام علی الترتیب یوں ہیں:

گرت سمد، وشوامتر، وام دیو، اَتری، بھرت واج اور وسشٹھ

ہر لکھنے والے فرد کو رشی کہا جاتا ہے۔ رشی کا لفظی مطلب "دیکھنے والا" ہے یعنی صاحبِ کشف۔ جس نے اپنے کشف میں ان منتروں کو لکھا ہوا دیکھا بھی اور سنا بھی۔ لیکن یہ جو نام اوپر بتائے گئے ہیں بعض جدید علمائے ان

کے بارے میں شک کا اظہار کیا ہے مگر پھر بھی محققین انہیں درست ہی تسلیم کرتے ہیں۔ پہلے اور دسویں منڈل کی مناجاتیں متفرق خاندانوں کے رشیوں نے لکھی ہیں۔ ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ آریاؤں کے پدرسری سماج میں جہاں عورت کا قیادتی کردار تسلیم نہیں تھا، ان منڈلوں کی بعض مناجاتیں عورت رشیوں نے لکھی ہیں۔ آٹھواں منڈل کانو (کانوا) خاندان نے لکھا ہے اور نویں منڈل میں وہ تمام مناجاتیں جو "سوم" کی مدح میں کہی گئی ہیں۔ سوم بوٹی کی مدح بھی ہے اور سوم رس کی بھی جو شراب کا درجہ رکھتا تھا۔ ایک سوم دیوی بھی ہے۔ سوم کے بارے میں یہ ساری مناجاتیں منڈل دوم تا ہفتم میں سے نکال کر اس منڈل میں جمع کی گئی ہیں۔ لہٰذا اس کی الگ اپنی کوئی حیثیت نہیں

رگ وید کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس وقت کے سماج میں اخلاقیات کا یکساں اور اعلیٰ معیار نہیں تھا۔ رگ وید میں متعدد سماجی برائیوں کا بھی ذکر ہے۔ گویا ایک اخلاقیات تھی جو بعض چیزوں کو برا سمجھتی تھی مگر وہ عملاً معاشرے میں موجود تھیں۔ اُس وقت کی سماجی برائیوں میں سے محرمات سے مباشرت، اغوا، میاں بیوی کی ایک دوسرے سے بے وفائی۔ اسقاطِ حمل، دھوکہ، چوری اور ڈاکہ کا ذکر رگ وید میں آیا ہے۔ رگ وید کا سماج ایک پسماندہ سماج تھا جس میں شہر نہ تھے اور شہری زندگی بھی نہیں تھی۔ مذہب سے گہری وابستگی یا گناہ و ثواب کے تصوّرات راسخ نہ تھے۔

رگ وید کو لوک ادب کا مجموعہ سمجھنا بھی غلط ہے۔ کیونکہ اسے گمنام عوام نے اپنے جذبات کے بے ساختہ اظہار کے طور پر نہیں لکھا بلکہ پیشہ ور ماہرین نے طے شدہ ہیئتی اصولوں اور طے شدہ، سوچے سمجھے خیالات کے مطابق لکھا ہے۔ یہ پیشہ ور ماہرین مذہبی علم اور رسومات، شاعری اور گائیکی کے ماہرین تھے۔

سام وید: سام وید کی اپنی الگ کوئی حیثیت نہیں کیونکہ اس کے تمام ترمنتر رگ وید سے ماخوذ ہیں۔ صرف ۷۵ بھجن اُس کے اپنے ہیں۔ اس کتاب کو الگ سے مدّون کرنے کا مقصد صرف یہ تھا کہ اس کے بھجن مخصوص راگوں میں گائے جائیں۔ سام وید خالصتاً بھجنوں کی کتاب ہے۔

یجروید: یجروید میں ایسے گیت جو مذہبی قربانیوں کے وقت پڑھے جاتے ہیں۔ اسی لئے اسے یجس وید یعنی قربانی کی دعائیں بھی کہتے ہیں اس کے دو حصّے ہیں:

واجسنئی سمہتا (سفید مجموعہ شُکلا یجروید یا سفید یجروید) اور تیتریہ سمہتا (کالا مجموعہ کرشن یجروید یا کالا یجروید)

تیتریہ سمتا ۶۰۰ ق م یا اس سے کچھ پہلے لکھا گیا ہے۔
اتھروید: اتھروید جزمنتر کی کتاب ہے۔ اس میں شیاطین سے فریادیں کی گئی ہیں اور جادو کے بارے میں خامہ فرسائی کی گئی ہے۔ یوں دیکھیں تو بنیادی اہمیت والے وید دو ہی ہیں: "رگ وید اور اتھروید" اور ان دونوں میں سے بھی عظیم ترین اہمیت رگ وید کو حاصل ہے۔
۲۔ برہمن: لفظ برہمن کے لغوی طور پر کئی معنی ہیں مثلاً ایک معنی ہیں دعا' مقدس علم' افسوں پڑھنا اور جادو وغیرہ جبکہ دوسرے معنی ہیں ایک ایسا شخص جو پجاریوں کی ذات (پات) سے تعلق رکھتا ہو۔ یا جو مقدس علم رکھتا ہو اور قربانی کی رسومات ادا کرتا ہو۔ تیسرا مطلب ہے ایسا رسالہ یا مقالہ جس میں قربانی کی رسومات اور دعاؤں کی تفصیل درج ہو۔ یہاں برہمن سے یہی تیسرا مفہوم مراد ہے۔

برہمن کے نام سے جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں' وہ سب نثر میں ہیں اور برہمن پجاریوں نے لکھی ہیں انہیں بھی خوش عقیدہ ہندو الہامی خیال کرتے ہیں۔ ان میں قربانیوں اور مذہبی رسومات کی تفاصیل بیان کی گئی ہیں اور ایک مقدس' خیال اندر خیال علامتی نظام تخلیق کیا گیا ہے برہمنوں میں ویدوں کے باطنی اور پوشیدہ مفاہیم کی وضاحت بھی کی گئی ہے۔ ہر وید سے متعلقہ الگ برہمن ہیں۔ رگ وید سے متعلقہ دو برہمن باقی ہیں: ایتریہ برہمن اور کوشکی (یا شنکھیان) برہمن۔ ان میں جن رسومات کا ذکر ہے ان میں گوامین (گایوں کا جانا) دوادشاہہ (بارہ دنوں کی رسمیں) اگنی ہوتر (روزانہ صبح اور شام کی رسمیں)' اگنی آدھان (قربانی کی آگ جلانا) اور اس کے علاوہ نئے اور پورے چاند کی رسمیں' چار مہینوں کی رسمیں اور بادشاہ کی تاجپوشی کی رسمیں شامل ہیں۔ سام وید کے ۲۶ برہمن ہیں۔ ان کی رسمیں بھی مندرجہ بالا سے ملتی جلتی ہیں۔ یجروید کے برہمن پہلے تو وید کے اصل متن کے اندر جگہ جگہ درج کئے گئے تھے۔ بعد میں علیحدہ بھی جمع کئے گئے ہیں۔ مشہور شت پتھ برہمن یجروید سے تعلق رکھتا ہے شت کا مطلب ہے سو اور پتھ کا مطلب ہے۔ مقدس راستہ یہ وہی انگریزی والا پاتھ ہے۔ غالباً پتھ کا قدیم ترین لفظ پنتھ تھا اور اسی سے لفظ پٹھان ماخوذ ہے جس سے مراد وہ لوگ تھے جو سامان تجارت لے کر راستوں پر چلتے تھے۔ یہ سفر پیشہ لوگ تھے جن کا کام چیزوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچانا تھا۔ آج بھی سرائیکی میں پٹھو' پٹھاوٗ' پٹھایا' پٹھائے' علی الترتیب بھیجو' بھجواوٗ' بھیجا' بھیجے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ گویا لفظ پٹھان کا ابتدائی مطلب تھا "وہ شخص جس کو بھیجا جاتا ہے۔ قاصد' فرستادہ۔" ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پٹھان قبائل اس وقت کے سامان تجارت کے پیدل اور سوار (دونوں صورتوں میں) ٹرانسپورٹر تھے جو بحفاظت بدخشاں اور صوبہ سرحد سے سامان تجارت پنجاب' سندھ اور بلوچستان کے طول و عرض میں لے جاتے تھے اور یہ ان کا پیشہ تھا چونکہ ذات پیشے سے بنتی تھی لہٰذا پٹھان پیشے کی بجائے ذات بن گیا۔ یہ بھی یقینی ہے کہ پٹھانوں کو یہ نام خود پٹھانوں نے نہیں دیا۔ بلکہ وادی سندھ نے دیا۔ بالخصوص سرائیکی علاقوں نے جہاں "پٹھانا" آج بھی بھیجنے کے معنے میں

مستعمل ہے۔ بعد میں جب وادی سندھ کی سلطنت نہ رہی اور تجارت کا وہ ملک گیر نظام بھی نہ رہا تو پٹھان کا لفظ اصل مفہوم سے الگ ہو کر بطور ذات کے برقرار رہا۔

شت پتھ برہمن میں ایک سو اسباق تھے اور یہ سفید یجروید سے وابستہ تھا۔ تاریخی سماجی اور علمی اہمیت میں رگ وید کے بعد یہ دوسری اہم ترین کتاب ہے۔ شت پتھ برہمن کے دو نسخے ہیں جن کے متن میں قدرے اختلاف ہے ایک کانو اور دوسرا مدھیم دن۔ یجروید سے متعلقہ گوپتھ برہمن ہے۔ جو زیادہ اہم نہیں سمجھا جاتا۔

سارے برہمن تقریباً ۵۰۰ ق م تک لکھے جا چکے تھے۔ ان کا زمانہ تصنیف ۷۰۰ ق م تا ۵۰۰ ق م ہے۔ اسی زمانے کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ آریاؤں کا ذات پات کا وہ نظام قائم ہو رہا تھا جو بعد میں تاریخی زمانے تک قائم رہا۔ یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کیونکہ وادی سندھ کا ذات پات کا نظام ایک بار تو شکست و ریخت سے دوچار ہو چکا تھا۔ آقا اور غلام کی تمیز ایک بار تو مٹ چکی تھی۔ یہ ذات پات کی ترتیب نو تھی۔

۳۔ آرن یک اور اپنشد: آرن یک کا مطلب ہے جنگل کا رسالہ (آرن: جنگل' یک: رسالہ یعنی ایک موضوع پر لکھی ہوئی مختصر کتاب یا کتابچہ آج کل اس مفہوم میں مقالہ کا لفظ بھی استعمال ہوتا ہے۔ بعد میں اردو کا "جھک" اور پنجابی کا "یکڑ" بمعنی بیوقوفانہ بات اسی "یک" کی بگڑی ہوئی شکل سے بنے ہیں جن کا مفہوم مسلسل طنزیہ استعمال کے باعث منقلب ہو گیا ہے۔ جیسے بدھو کا مطلب عقلمند کی بجائے بیوقوف ہو گیا ہے)

اپنشد کا لفظی مطلب ہے "مزید سامنے بیٹھنا" (اپ: مزید' نی: نا' سد: بیٹھ' نسد: بیٹھنا) اور اس سے مراد ہے اساتذہ کے سامنے مزید بیٹھ کر سینہ بہ سینہ خفیہ علم حاصل کرنا۔ آرن یک اور اپنشد بطور جزو لاینفک شامل ہے۔ مثلاً رگ وید کا اتریہ برہمن ہے۔ اسی کے اندر ایک اتریہ آرن یک ہے اور ایک اتریہ اپنشد ہے۔

آرن یکوں میں عملی مادی قربانیوں کی نفی کی گئی ہے۔ اس کے برعکس قربانیوں کے علامتی مفہوم کی خفیہ تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ ان میں ایک طرح کے ماورائی مذہبی فلسفے کا آغاز کیا گیا ہے۔ برہد آرن یک کے شروع میں ہے کہ بجائے گھوڑے کی قربانی کے یہ تصور کر لیا جائے کہ اوشا (صبح) گھوڑے کا سر ہے' سورج اس کی آنکھ ہے اور ہوا اس کی زندگی وغیرہ۔

آرن یک مذہبی رسومات کی ادائیگی سے زیادہ مراقبے' استغراق اور غور و فکر کی تعلیم دیتے ہیں یہ ایک طرح سے رسومات پرستی کے خلاف آزاد خیالی کا رجحان تھا۔

جہاں تک اپنشدوں کا تعلق ہے ان پر غیر آریائی مذہبی روایات کا اثر بہت زیادہ ہے۔ ویدی علماء کا خیال ہے کہ اپنشدوں میں جو غیر آریائی اثرات ہیں وہ ان نظریات سے عبارت ہیں:

۱۔ اہنسا (عدم تشدد)

۲۔ کرم (دنیاوی اعمال اور اُن کی جزا و سزا)

۳۔ سنسار (مصیبت جھیلنا)

۴۔ یوگ یا دھیان

۵۔ پراجیہ یا پراگیہ (حال کھلنا۔ باطنی بیداری)

۶۔ وگیان یا وجیان (معرفت)

کُل ایک سو بارہ اُپنشد ہیں۔ دارا شکوہ نے پچاس اُپنشدوں کا سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ کیا تھا بعد میں ۱۹۱۷ء میں پہلی بار ۱۱۲ اُپنشد نرنیئے ساگر پریس بمبئی سے یکجا شائع ہوئے۔ ان میں سے صرف بارہ اُپنشد قدیم ہیں جو ویدوں کے زمانے میں تصنیف ہوئے باقی تمام بعد کے ادوار میں وقتاً فوقتاً لکھے جاتے رہے۔ حتیٰ کہ پندرھویں صدی عیسوی تک ان کی تصنیف کا کام جاری رہا۔ بعد کے اُپنشدوں میں قدیم اُپنشدوں کے خیالات ہی کو دہرایا گیا ہے۔ قدیم بارہ اُپنشدوں کے نام یہ ہیں:

۱۔ ایش ۲۔ کین ۳۔ پرشن ۴۔ منڈک ۵۔ مانڈوکیہ ۶۔ کٹھ ۷۔ تیتریہ ۸۔ ایتریہ ۹۔ چھاندوگیہ ۱۰۔ برہد آرن یک ۱۱۔ شوتیا شوتیر ۱۲۔ کاؤشتکی۔

برہمنی تصانیف میں اپنشد اہم ترین مقام رکھتے ہیں۔ جدید بھارتی مفکرین نے اپنشدوں کی بہت زیادہ عظمت بیان کی ہے اور نئے سرے سے انہیں بلند مقام دیا ہے آج کل کے عام برہمنی ہندو جب "وید" کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اُن کی مراد چاروں مقدس وید (سمہتا) نہیں ہوتے بلکہ یہی اُپنشد ہوتے ہیں۔ اُپنشدوں کے سب سے بڑے مفکر شنکر اچاریہ (۷۸۸ء تا ۸۲۰ء) اور رامانج (۱۰۱۷ء تا ۱۱۳۷ء) ہیں۔ اور ہندوؤں کا فلسفۂ ویدانت انہی اُپنشدوں سے ماخوذ ہے بلکہ انہی کی تعبیر و تشریح پر مشتمل ہے۔ اپنشدوں کا سب سے مُہتم بالشان نظریہ آتما کا حقیقی ہونا ہے۔ آتما کا مطلب ہے خودی (شاید بالکل وہی خودی جو علامہ اقبال کے ہاں ہے) اُپنشد کہتے ہیں آتما ابدی ہے، پُرمسرت ہے اور یہ کائناتی خودی ہے (بعد میں بدھ مت نے اناتما ــــ بے خودی ــــ کی تعلیم دی) اُپنشدوں نے آتم واد ــــ نظریۂ خودی ــــ کا پرچار کیا اور بودھوں نے اناتم واد ــــ نظریۂ بے خودی ــــ کا۔ یہ دونوں خودی اور بے خودی کی جدلیات کو دیکھنے کے بجائے صرف ایک پہلو کو دیکھتے رہے۔ بعد میں اقبال نے کسی حد تک اس کو سمجھنے کی کوشش کی۔ بہرحال اُپنشدوں کا نظریۂ آتما بعد میں بھگوت گیتا (تقریباً ۵۰۰ قبل مسیح) میں منظم طور پر بیان کیا گیا ہے اور گیتا کے ذریعے اسے عوام میں مقبول کرانے کی کوشش کی

گئی۔ واضح رہے کہ بھگوت گیتا مشہور رزمیہ "مہا بھارت" کے چھٹے باب کا ایک حصہ ہے۔

۴۔ سُوتر

سُوتر کا لفظی مطلب ہے دھاگہ، سُوت اور ان سے مراد وہ کتابیں ہیں جنہیں ویدانگ کہا جاتا ہے جس کا لفظی مطلب ہے ویدوں کے بازو اور ٹانگیں۔ ان کتابوں میں مختلف علوم و فنون کے قواعد و ضوابط بتائے گئے ہیں۔ ابتدائی سوتروں کی حیثیت مقامی ضابطہ ہائے قوانین کی تھی۔ اوّلین سوتر گھر بلو رسومات قربانی کے اصول بیان کرتے تھے اور بعد کے سوتروں میں فرد کے سماج اور سماجی رہنماؤں کے ساتھ تعلقات کے ضوابط بیان کئے گئے ہیں۔ انہیں گرہیہ سوترا اور دھرم سوتر کہتے ہیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ انہیں ناکافی سمجھا جانے لگا اور ان کی جگہ نئے سوتر تخلیق ہوتے۔ اس سلسلے کی معراج منو کا دھرم شاستر" یا "منوسمرتی" ہے جو پہلی صدی قبل مسیح کی تخلیق ہے۔ مختلف علوم و فنون سے متعلق ابتدائی چھ سوتروں کے نام یہ ہیں :

"شِکشا (صوتیات)، کلپ (مذہبی رسومات)، دیاکرن (گرامر)، نرُوکت (تاریخِ لفظی)، چھند (عروض) اور جیوتش (جوتش، علم نجوم)"

سوتروں کو مختلف مکاتیبِ فکر کے علماء کی تصنیف سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ غیر الہامی کتابیں ہیں۔ ان کتابوں کی سب سے نمایاں صفت ان کا مبالغہ آمیز ایجاز و اختصار ہے جس کی بدولت بعض اوقات مفہوم ہی سمجھ میں نہیں آتا بہرحال یہ نثر میں ہیں۔ ابتداً طالب علم ان کو رٹا کرتے تھے۔ تمام سوتر ویدوں کے بعد کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کا زمانہ ۵۰۰ ق م تا ۱۵۰ ق م سمجھنا چاہیئے۔

حوالہ جات

۱۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا جلد ۹ ص ۳۹۳ کالم ۳

۲۔ HISTORY OF THE PUNJAB, vol. I, joshi, p. 142.

۳۔ تاریخ ہندی فلسفہ۔ ایس این داس گپتا۔ اردو ترجمہ رائے شیو موہن لعل ماتھر جلد اوّل ص ۲۰۔

سولھواں باب

نئی سماجی قوتوں کی ترقی اور بدھ مت کا ظہور

ویشالی انقلاب کا زمانہ

پاکستان میں لوہا ۱۰۰۰ ق م میں متعارف ہوا۔ لوہے کے اوزار بننے سے کاشت کاری کے آلات میں اور دوسرے تمام آلات میں انقلابی تبدیلی واقع ہوئی۔ اب بڑے بڑے جنگل صاف کر کے ان کو کھیتوں میں تبدیل کرنا آسان ہوگیا اور ان وسیع و عریض کھیتوں میں ہل چلانا ممکن ہوگیا۔ آہستہ آہستہ اس قدر وافر دولت پیدا ہونے لگی کہ تین سو سال کے عرصے میں یعنی ۷۰۰ ق م میں پاکستان کے علاقے میں "دوسرا شہری انقلاب" برپا ہوا۔ دریائی اور خشکی کے تجارتی راستوں کے ساتھ ساتھ شہری آبادیاں وجود میں آنے لگیں اور شہروں کے مابین تجارت ہونے لگی۔ ظاہر ہے کہ جب کوئی شہر وجود میں آتا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ ایک طرف کچھ لوگوں کے پاس اتنی دولت ضرور فالتو ہے جس کو خرچ کر کے وہ پختہ مکانات تعمیر کرائیں اور دوسری طرف دستکاروں کے کم و بیش تمام پیشوں کے لوگ شہر کی تعمیر اور ترقی میں حصہ لیتے ہیں۔ روزگار کے مواقع بڑھ جاتے ہیں۔ دولت کی تقسیم وسیع پیمانے پر ہوتی ہے اور ایک وسیع تعداد کا درمیانہ طبقہ وجود میں آتا ہے جو خوش حال بھی ہوتا ہے۔ ذات پات کے سماج میں یا دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ غلام سماج میں یہ خوش حال دستکار، تاجر اور کاشت کار اپنے لئے آزاد حیثیت اور عزت کا مقام چاہتے ہیں۔ اُن کی اس جدوجہد میں غریب دستکار اور کاشت کار اُن کے قدرتی اتحادیوں کی طرح شریکِ عمل ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب دوسرا شہری انقلاب مستحکم ہوتا ہے تو ایک طرف شمالی ہند میں مگدھ سے لے کر افغانستان میں نگرہار (موجودہ جلال آباد) تک ایک تجارتی شاہراہ وجود میں آتی ہے۔ اسے اپنے زمانے میں "اُترا پتھ" (شمالی راستہ) کہتے تھے اور دوسرا بڑا تجارتی راستوں کا نظام دریائے سندھ اور اس کے معاون دریاؤں کے آبی راستوں کا نظام تھا جو

کشمیر اور مشرقی پنجاب سے لے کر ساحلِ سمندر تک تجارتی سامان لانے لے جانے کے کام آتا تھا۔ ۸۰۰ ق م اور ۵۰۰ ق م کے درمیان لکھے جانے والے اُپنشدوں میں نئے خیالات دکھائی دینے لگتے ہیں۔ جن میں قدیم سماجی ترتیب سے ہٹ کر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ اُپنشدوں کے مصنف تو بہرحال برہمن لوگ تھے جو پرانے حکمران طبقات کے نمائندے تھے۔ اور ایک خاص حد سے آگے نہیں جا سکتے تھے لیکن اس سارے زمانے میں اُن کے ساتھ ساتھ دوسرے بہت سے مُفکّر نئے فلسفیانہ رُجحانات کی تشکیل کر رہے تھے۔ جن کا فلسفہ پرانے حکمران طبقات کے فلسفیانہ نظامات کے خلاف تھا۔ یہ وہ بے شمار مُنی تھے جو بعد میں بدھ مت میں "بودھی ستّو" کہلائے اور جین مت میں "تیر تھنکر"۔ "مُنی" کا لفظی مطلب ہے "مردِ خاموش" اور اس سے مراد ہے وہ نیک اور متقی انسان جس نے روحانی ترقی کی خاطر دنیا کو ترک کر دیا اور چُپ چاپ استغراق میں رہتا تھا۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب میں ریاستی ڈھانچے کے کل پُرزے کی حیثیت رکھنے والے ظاہر پرست پروہتوں کے مقابلے میں یہ مُنی زرد رنگ کا فقیرانہ لباس پہننے والے، جٹا دھار بالوں والے، دنیاداری کو ترک کر کے جنگلوں میں رہنے والے لوگ تھے۔ جو اکثر شہروں میں آکر غلام سماج کے فلسفہ و منطق کے خلاف روحانی موقف کی تلقین کیا کرتے تھے۔ رِگ وید میں ایسے ہی ایک عظیم مُنی کا ذکر ہے جس کا لباس زرد تھا جس کے بال جٹاؤں والے تھے اور جس نے مقامی لوگوں کے دیوتا رُدر کے ہمراہ، جو کہ ایک سُرخ خدا تھا، زہر کا پیالہ پیا تھا۔

بودھی ستّو کا مطلب ہے وہ شخص جو بُدھی (عرفان) کی تلاش میں ہے اور جو بعد میں بُدھ (عارفِ کامل) بنے گا۔ بدھ عقیدے کے مطابق مہاتما بدھ نے اپنے باقاعدہ ظہور سے پہلے اور "بدھ" بننے سے پہلے بارہا بودھی ستّو کے روپ میں جنم لیا اور عبادت ریاضت اور قربانیوں کی زندگیاں گزاریں۔ نیز دوسرے بھی بہت سے بودھی ستّو ہو گزرے ہیں۔ اسی طرح جین مت کا عقیدہ ہے کہ جین مت ازلی دھرم ہے اور یہ کہ جین مت کے بانی مہاتما وردھمان مہاویر سے پہلے لاتعداد تیر تھنکر (پیغمبر) ہو گزرے ہیں۔ تیر تھنکر کا لفظی مطلب ہے "ایسا اُستاد جو عارفِ کامل بھی ہو" عام تیر تھنکروں نے مرنے کے بعد موکش (نجات) حاصل کی اور یہ کہ موجودہ دُنیا کے پہلے دور کا تیر تھنکر رشبھ تھا اور آخری وردھمان مہاویر ہے جو کہ چوبیسواں تیر تھنکر ہے۔

ان عقائد میں یہ تاریخی حقیقت پوشیدہ ہے کہ وہ فلسفیانہ فکر جو بدھ مت اور جین مت کی شکلوں میں منظم اور منضبط ہوئی۔ اس کا اظہار کم از کم چند سو سال پہلے سے متعدد مفکّر (مُنی) پوری تندہی، سرگرمی اور اپنی زندگیاں اسی کام کے لئے وقف کر کے کرتے رہے تھے۔ تبھی تو لوگوں نے ان کو بودھی ستّو اور تیر تھنکر کے عظیم مقامات پر فائز کیا۔ یقیناً یہی لوگ بودھی ستّو تھے اور یہی تیر تھنکر۔ ان سب کی فکر اپنے جوہر میں غلام داری کے خلاف اور آزاد

سماج کے حق میں تھی۔ اس فکر کی معاشرتی اساس کاشت کاروں، دست کاروں اور تاجروں کے طبقات میں تھی۔ اور یہ برہمن اور کشتری اقتدار اور اُن کے بنائے ہوئے درجہ بند غلام سماج کی سماجی ترتیب کے خلاف تھی۔ آگے چل کر اس انقلاب کی نہایت ولولہ انگیز قیادت مہاتما بدھ نے کی جنہوں نے ان تینوں زیر دست طبقات کے مفادات اُن کی آرزوؤں اور اُمنگوں اور ان کی سماجی جدوجہد کو فلسفے کی زبان دینے کی کوشش کی۔

مہاتما بدھ کی سوانح حیات

مہاتما بدھ شاکیہ سلطنت کے راجہ سدھودھن اور رانی مہامایا کے بیٹے تھے۔ جو اندازاً ۵۶۳ ق م میں پیدا ہوئے۔ شاکیہ سلطنت بھارت اور نیپال کی مشترکہ سرحد کے علاقے پر واقع تھی اور موجودہ نیپال کے اندر تھی۔ راجہ سدھودھن ذات کے کشتری تھے۔ اُن کا قبیلہ شاکیہ تھا اور مذہب کے اعتبار سے ہندوؤں کے اُس فرقے سے تعلق رکھتے تھے جو "نیائے شاستر" کا پیروکار تھا۔ یوں راجہ سدھودھن ہندوؤں کے "نیائے مکتبِ فکر" سے وابستہ تھے نیائے شاستر کے مصنف ایک رشی گوتم تھے۔ جن کے نام پر برہمنوں کا ایک خاندان بھی گوتم کہلایا اور اس مذہبی سلسلے کے زیر اثر آنے کی وجہ سے راجہ سدھودھن بھی گوتم تھے یعنی کشتری ہونے کے باوجود وہ گوتم برہمنوں کے ساتھ بھی شمار ہوتے تھے۔ یوں مہاتما بدھ کے نام میں گوتم کا لفظ خاندانی نام کی حیثیت رکھتا ہے۔ حالانکہ اُن کا خاندان تو شاکیہ تھا۔

روایت ہے کہ رانی مہامایا نے ایک رات خواب دیکھا کہ چاندی جیسا سفید ایک نہایت خوبصورت ہاتھی اُس کی پسلی میں داخل ہوا اور اُس کی کوکھ میں چلا گیا۔ صبح ہوئی تو برہمنوں سے خواب کی تعبیر پوچھی گئی۔ انہوں نے کہا کہ آپ کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوگا جو یا تو ساری دنیا کا راجہ بنے گا یا بدھ بنے گا۔ بدھ کا لفظی مطلب ہے "صاحبِ معرفت یا عارفِ کامل"۔ شاید لوگوں میں یہ تصوّر عام تھا کہ ایک عارفِ کامل آنے والا ہے جو سارے معاشرے کو سچائی کے نور سے منوّر کر دے گا۔ رانی مہامایا اپنے میکے جا رہی تھی جو کہ دیودہ میں تھا۔ راستے میں لُمبنی باغ پڑتا تھا۔ جب رانی باغ میں پہنچی تو بیٹے کی پیدائش کی گھڑی آن پہنچی۔ وہیں چادروں کے پردے تان کر چار دیواری بنائی گئی اور نومولود نے دنیا میں قدم رکھا۔ ننھے گوتم کی پیدائش کا دن بیساکھ کے مہینے کا پورے چاند کا دن تھا۔ یہ مئی کا مہینہ تھا۔ اس جگہ کو اب رومندی کہتے ہیں اور یہ نیپال میں واقع ہے۔ کہتے ہیں کہ جب گوتم کی پیدائش کی اطلاع راجہ سدھودھن کے اتالیق عظیم درویش اسیت کو ہوئی تو وہ بھاگا ہوا گوتم کو دیکھنے گیا۔ گوتم پر نگاہ پڑتے ہی اسیت پہچان گیا کہ ضرور یہ بچہ بڑا ہو کر "بُدھ" بنے گا۔ پہلے وہ مسکرایا، پھر اُداس ہو گیا۔ اُداس اس لئے ہوا کہ وہ خود

بہت بوڑھا تھا اور اس لئے یقینی بات تھی کہ وہ گوتم کی جوانی اور اُس کی روحانی عظمت کو نہیں دیکھ سکے گا جب اسیت نے بادشاہ کو یہ بات بتائی تو بادشاہ اور اسیت دونوں نے بچے کو سجدہ کیا۔

پیدائش کے پانچویں دن ۱۰۸ برہمنوں کو بلا کر بچے کا نام رکھنے کی رسم ادا کی گئی۔ ان میں سے آٹھ برہمن ایسے تھے جو بدنی نشانات کو پرکھنے اور سمجھنے کے ماہر تھے۔ ان میں سے سات نے پیشین گوئی کی کہ اگر یہ بچہ محل میں رہا تو دنیا کا بادشاہ بنے گا اور اگر گھر سے چلا گیا تو بُدھ بنے گا۔ آٹھویں برہمن کُنڈن نے جو عمر میں سب سے چھوٹا تھا۔ یہ پیشین گوئی کی کہ گوتم یقیناً بُدھ بنے گا۔ بعد میں کُنڈن مہاتما بُدھ کا ساتھی بنا اور اُس کے مشہور پانچ چیلوں میں سے ایک۔ برہمنوں نے مشترکہ فیصلے سے اُس کا نام "سدھارتھ" رکھا۔ جن کا مطلب ہے" بامراد، کامیاب"۔ پالی میں یہ لفظ سِدتّھت تھا۔ گوتم ابھی سات دن ہی کا تھا کہ اُس کی والدہ رانی مہامایا انتقال کر گئی۔ تب رانی مہامایا کی چھوٹی بہن پرجاپتی گوتمی راجہ سدھودھن کی دوسری بیوی بنی اور اُسی نے گوتم کو پالا پوسا۔

پالی روایات میں ہے کہ بادشاہ نے اس ڈر سے کہ گوتم گھر کو چھوڑ نہ جائے، محل کے اندر اُس کے لئے ہر طرح کے عیش و آرام کے اسباب فراہم کئے۔ جب وہ جوان ہوا تو راجہ نے شہزادے کو تین محل بنوا کر دیئے، ایک سردیوں کے لئے، دوسرا گرمیوں کے لئے اور تیسرا موسمِ برسات کے لئے۔ ان تینوں محلوں کا انتظام لاتعداد خوبصورت عورتوں کے سپرد تھا۔ جو شہزادے کا ہر طرح سے دل بہلاتیں۔ ان میں سے کوئی ناچنے والیاں تھیں اور کوئی گانے والیاں۔ جب کہ بعضوں کا کام شہزادے کو جنسی ترغیبات دینا تھا۔ روایت ہے کہ ان عورتوں کی تعداد ساٹھ ہزار تھی۔ عموماً شہزادے کو محل سے باہر کی دنیا سے الگ رکھا جاتا تھا۔

سولہ سال کی عمر میں گوتم سدھارتھ کی شادی اپنے چچا کی بیٹی یشودھرا (سنسکرت: یشودھا) سے ہوئی۔ یشودھرا کی عمر بھی سولہ سال تھی۔ اس شادی کی داستان جاتک کہانیوں میں درج ہے۔ ایک کہانی میں ہے کہ جب گوتم سولہ سال کا ہوا تو بادشاہ سدھودھن نے حسبِ دستورِ ریاست کے عمائدین اور امراء کو پیغام بھیجا کہ وہ اپنی کنواری لڑکیوں کو شاہی محل میں بھیجیں تاکہ شہزادہ اُن میں سے اپنی پسند کی دلہن چُن لے۔ لیکن اُمراء نے یہ کہہ کر حکم ماننے سے انکار کر دیا کہ شہزادہ فنونِ سپہ گری میں مہارت نہیں رکھتا۔ لہٰذا وہ بیوی کی ذمہ داری اُٹھانے کے قابل نہیں ہے۔ بادشاہ نے جب یہ بات اپنے بیٹے سدھارتھ گوتم کو بتائی تو اُس نے کہا کہ میں ایک ایسی کمان پر چلّہ کھینچوں گا جسے ہزار آدمیوں سے کم کی طاقت سے نہیں کھینچا جا سکتا۔ چنانچہ اُس نے ایسا ہی کیا اور اس کمان سے تیر اندازی کرنے پر پورے کپل وستو میں طوفان آ گیا۔ اس کے نتیجے میں تمام اُمراء نے اپنی کنواری بیٹیوں کو محل

بن بھجوا دیا اور چالیس ہزار کنواریوں میں سے گوتم نے یشودھرا کو چن لیا جو ڈنڈا پنی کی بیٹی تھی۔

دیو مالا کی افسانہ طرازی سے قطع نظر اس کہانی سے شاکیہ سلطنت کے اندرونی انحطاط کا صاف پتہ چلتا ہے۔ ایک طرف تو دربار کی عیاشی کا یہ عالم ہے کہ شہزادے کے لئے تین محل بنوائے گئے ہیں جس میں ساٹھ ہزار عورتیں اُس کی دلجوئی کے لئے حاضر ہیں اور دوسری طرف بادشاہ کے اقتدار کی حالت اس قدر پتلی ہے کہ اُس کی ریاست کے عمائدین اپنی بیٹی شہزادے سے بیاہنے کو تیار نہیں۔ آخر ایک غیر آریہ، غیر کشتری شخص جو کہ ذات کا پنی ہے، دوسرے لفظوں میں مقامی الاصل ہے، اُس کی بیٹی سے شہزادے کی شادی ہوتی ہے۔ یہ ساری باتیں آگے چل کر گوتم کا وہ ذہنی پس منظر بنتی ہیں جو اُسے اس قسم کے مفلوج اقتدار کو تج کر ایک نئے راستے پر لے جاتی ہیں اور وہ مفلوج کشتری بالادستی کو ٹھکرا کر اُبھرتی ہوئی ویش طاقت کا حامی اور نمائندہ بن جاتا ہے۔

روایت ہے کہ عیش و عشرت کی خلاقی زندگی میں چار مرتبہ اُسے باہر جانے کا موقعہ ملا۔ پہلی بار ۲۹ ویں سال میں بلکہ ۲۹ ویں سالگرہ کے دن وہ شاہی رتھ پر سوار اپنے رتھ بان چنا (بعض روایات کے مطابق چانڈ کا) کے ہمراہ کپل وستو شہر کی سیر کو جا رہا تھا کہ رستے میں اُس نے ایک عجیب و غریب منظر دیکھا جس نے اُس کے ذہن پر زبردست اثر کیا۔ اُس نے دیکھا کہ ایک بوڑھا آدمی ہے جس کی کمر بڑھاپے اور ضعف سے دُہری ہو چکی ہے اور اس سے چلنا بھی دُوبھر ہے۔ سدھارتھ نے کوچوان سے پوچھا اس بڈھے کو کیا ہوا ہے۔ کوچوان چنا نے کہا جو کوئی بھی اتنا زیادہ بوڑھا ہوگا، اُس کا یہی حال ہوگا۔ سدھارتھ ایک گہری سوچ میں ڈوب گیا اور گھر لوٹ آیا۔ اُداس اور سوچوں میں غرق۔

ایک دوسرے موقعے پر پھر وہ اسی طرح اپنے رتھ بان کے ساتھ رتھ میں جا رہا تھا کہ اُس نے ایک بیمار اور لاغر شخص کو دیکھا جو گندگی میں گرا پڑا تھا اور کوئی اُسے اُٹھا رہا تھا۔ رتھ بان نے شہزادے کو پریشان دیکھ کر خود بتایا کہ یہ شخص بیمار ہے اور یہ کہ ہر شخص اسی طرح بیماری سے دو چار ہو سکتا ہے۔

ایک تیسرے موقعے پر سدھارتھ کی نظر ایک شخص کی لاش پر پڑی۔ اب کے بھی رتھ بان نے کہا کہ ہر شخص کا انجام موت ہے۔

چوتھا اور فیصلہ کن واقعہ اُس وقت ہوا جب سدھارتھ نے ایک شخص کو دیکھا جس کا سر مُنڈا ہوا تھا اور اُس نے پیلا چوغہ پہنا ہوا تھا۔ اُس کے چہرے پر کامل اطمینان تھا۔ سدھارتھ گوتم نے کہا یہ کیا ہے کہ اتنے دُکھوں کے بیچ اتنا سکون ہے۔ اُس نے تہیّہ کیا کہ وہ ضرور اس راز کا پتہ لگائے گا۔ جب گھر پہنچا تو اُسے پتہ چلا کہ

اُس کے ہاں بیٹا پیدا ہوا ہے۔ گوتم نے اپنے بیٹے کا نام راہُول رکھا۔ آدھی رات کو اُٹھ کر وہ اپنے رتھ بان چنّا کے پاس گیا اور اُسے کہا کہ اُس کے محبوب گھوڑے کنتھک پر زین کسے۔ یہ کہہ کر وہ واپس اپنی خواب گاہ کی طرف گیا جہاں اُس کی بیوی یشودھرا اور نومولود بیٹا راہُول سو رہے تھے۔ کمرے کے دروازے میں سے اُس نے دونوں کو دیکھا اور واپس ہو لیا۔ اندر اُس ڈر سے نہیں گیا کہ وہ جاگ نہ جائیں اور اُس کی روانگی میں رکاوٹ نہ پڑ جائے۔ اُس نے چنّا کو ساتھ لیا۔ اور کنتھک پر سوار ہو کر شہر سے باہر نکل پڑا۔ صبح ہونے تک وہ مسلسل چلتا رہا۔ سحر کے وقت اُس نے دریائے انوما کو عبور کیا۔ یہاں رُک کر اُس نے اپنا شاہی جوغہ اور زیورات اتارے اور چنّا کے حوالے کئے۔ گھوڑا بھی اُسے دے دیا۔ اور اُسے کہا کہ واپس جا کر بادشاہ کے حوالے کر دے۔ ایک شکاری جو وہاں پھر رہا تھا۔ اُس سے اُس کا لباس مانگا اور اپنا اُس کے حوالے کیا۔ خود ایک قدیم مُنی کا روپ دھارا اور اُسی حُلیے میں وہ جنوب کی طرف چلتا گیا۔ حتیٰ کہ وہ ریاست مگدھ کے دارالحکومت راج گہا (یا راجگرڈھی) پہنچ گیا۔ راج گہہ وہی شہر ہے جسے اب راج گیر کہتے ہیں۔ یہاں وہ ایک پہاڑی کے دامن میں آلتی پالتی مار کر بیٹھ گیا۔ مگدھ کے راجہ بمبی سار کا اچانک اُدھر گزر ہوا تو اُس کے حسن و جمال کو دیکھتا ہی رہ گیا۔ اُس نے تفتیش کی تو پتہ چلا کہ یہ شاکیہ خاندان کا مُنی سدھارتھ گوتم ہے: شاکیہ مُنی سدھارتھ گوتم، جو پہلے شہزادہ تھا۔ کہتے ہیں کہ بادشاہ نے اُسے آدھی سلطنت پیش کی اور محل کی زندگی پیش کی۔ گوتم نے کہا کہ وہ تو تلاشِ حق کی دُھن میں دنیا کو تج کر نکلا ہے اور اب وہ اپنی منزل پا کر ہی دم لے گا۔ بمبی سار نے کہا کہ جب آپ گیان (معرفت) حاصل کر لیں تو پھر مجھے ضرور شرفِ ملاقات بخشیں۔ گوتم نے وعدہ کیا جب ایسا وقت آئے گا تو وہ ضرور اُس سے ملے گا۔

سدھارتھ گوتم ایسے مرشدِ کامل کی تلاش میں روانہ ہوا جو اُس کی صحیح روحانی تعلیم و تربیت کر سکے۔ پہلے اُس کی ملاقات آلار کالام سے ہوئی۔ کالام کی شاگردی میں سدھارتھ "آکن چنایا تن" کے مقام پر فائز ہوا۔ اس کا مطلب ہے "دائرۂ لاشے"۔ کالام نے بتایا کہ یہی وہ بلند ترین مقام ہے جس پر وہ خود فائز ہے اور اس سے آگے وہ کسی کو نہیں لے جا سکتا۔ مہاتما بدھ کے مواعظ میں ہے کہ:

"اِس طرح بھکشوؤ! میرے اُستاد آلار کالام نے مجھے، اپنے شاگرد کو، اپنے برابر عزت دی اور یہ میرے لئے عزت کا بلند ترین مقام تھا۔"

مگر سدھارتھ اس مقام سے بھی مطمئن نہ ہوا اور آگے چل دیا۔ اب اُس کی ملاقات اُدّک رام پُت سے ہوئی جس نے اُسے روحانیت میں مزید ترقی دی اور اُسے "نواسِنّا ـــ ناسنّیا تن" (نہ ادراک نہ غیر ادراک) کے مقام پر پہنچایا۔

یہ روحانی مرتبہ سابقہ مقام سے بلند تھا۔ مگر سدھارتھ کی اس پر بھی تسلّی نہ ہوئی اور اُس نے اپنا سفر جاری کیا۔ اب وہ ریاست مگدھ کے شہر اُرویلا کے قریب ایک گاؤں "سِنانی گام" میں داخل ہوا۔ یہاں اُس کی پانچ زاہدوں سے ملاقات ہوئی ان میں ایک تو وہی برہمن کُندن تھا جس نے اُس کے نام رکھنے کی رسم کے موقعے پر اُس کے بُدھ ہونے کی پیشین گوئی کی تھی اور چار دوسرے تھے۔ اُرویلا میں وہ تقریباً چھ سال مقیم رہا اور طرح طرح کی ریاضتیں اور تپسیائیں کرتا رہا۔ شاکیہ مُنی کی زندگی کی یہ سخت ترین ریاضتیں تھیں۔ ایک پالی روایت کے مطابق وہ خود کہتے ہیں:

"بہت کم خوراک کی وجہ سے میرے تمام اعضا سوکھے ہوئے کیڑوں کی طرح ہو گئے جن کے جوڑوں کو گرہ لگاکر باندھا گیا ہو۔ میرے کُولھے بھینس کے سمُوں کی طرح تھے۔ میری ریڑھ کی ہڈی گیندوں کی بنی رسی کی طرح۔ میری پسلیاں کسی خستہ چھپّر کی کڑیوں کی طرح اور میری آنکھوں کی پُتلیاں یوں آنکھوں کے گڑھوں میں ڈوب گئیں جیسے کنویں کی تہہ میں پانی چمکتا ہے۔ میری کھوپڑی کا چمڑا ایسے سُوکھ گیا جیسے کہ کوئی کڑوی تُونبی جو کچّی توڑ لی جائے اور پھر وہ دھوپ اور ہوا سے سُوکھ کر سکڑ گئی ہو۔ میرے پیٹ کی کھال کمر سے جا لگی جب میں حاجت کے لئے اُٹھنا چاہتا تو مُنہ کے بل گر پڑتا۔ جب میں اپنے بازوؤں اور ٹانگوں پر ہاتھ مارتا تو میرے بدن کے بال جھڑنے لگتے۔"[۱]

بالآخر شاکیہ مُنی شدّتِ نقاہت سے بے ہوش ہو کر گر پڑا اور کئی حواری سمجھے کہ وہ مرگیا۔ لیکن وہ پھر ہوش میں آیا اور اُس نے فیصلہ کیا کہ یہ ساری تپسّیا بیکار ہے۔ اس سے کچھ حاصل نہیں۔ چنانچہ اپنی صحت بحال کرنے کے لئے اُس نے کھانا پینا شروع کر دیا۔ جب اُس نے ترکِ دنیا کو ترک کر دیا (ترکِ ترک)[۲] تو پانچوں ساتھی اُس سے بدظن ہو کر چلے گئے اور اپنی دُھن میں مگن وہ اکیلا رہ گیا۔ ایک روز صبح کے وقت وہ برگد کے ایک پیڑ کے نیچے بیٹھا تھا کہ سنانی گام کے زمیندار کی بیٹی سُجاتا دُودھ چاول کے پکوان کا بھرا پیالہ لے کر اُس کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ شاکیہ مُنی نے اس پکوان کو قبول فرمایا اور کھایا۔ سارا دن وہ سال کے درختوں کے جُھنڈ میں بیٹھا رہا۔ شام ہوئی تو وہ ایک اشتھ درخت کے نیچے جاکر آلتی پالتی مار کر بیٹھ گیا۔ آج اُس نے تہیّہ کیا تھا کہ جب تک اُسے گیان (عرفانِ کامل) حاصل نہیں ہوگا، وہ نہیں اُٹھے گا۔ اسی حالت میں "مارا" جو کہ جذبات کا دیوتا تھا اُس کے پاس اپنا شیطانی لشکر لے کر آیا اور اُسے شکست دینے کی کوشش کی۔ مارا نے کہا:

"آپ مضمحل اور زرد ہو چکے ہیں۔ موت کے قریب ہیں۔ چھوڑیں حضور! زندگی بہتر ہے۔ شاندار کارنامے سرانجام دیں۔ اس جان جوکھم کی کیا ضرورت ہے۔"

گروہ اپنے ارادے پر ڈٹا رہا۔ اس موقعے پر اُس کی مدد دس "پارمتاؤں" (عظیم خوبیوں) نے کی۔ یہ دس خوبیاں اُس نے سابقہ زندگیوں میں حاصل کی تھیں جب وہ بودھی ستّو رہا تھا۔ یہ دس خوبیاں خیرات، اخلاق، تیاگ، دانائی، کوشش، صبر، سچائی، عزمِ مصمّم، آفاقی محبت اور سکونِ قلب تھیں۔ ان دس خوبیوں نے مارا اور اُس کے لشکر کو بھگا دیا۔ مارا کا لشکر دس افواجِ شیاطین پر مشتمل تھا۔ ان کے نام یہ ہیں:

ہوس پہلی فوج تھی، دوسری اعلیٰ زندگی سے نفرت، تیسری بھوک اور پیاس، چوتھی ہوکا، پانچویں کاہلی اور بے حسی، چھٹی بزدلی، ساتویں شک، آٹھویں منافقت اور ڈھٹائی، نویں فوج، مفاد پرستی، خوشامد، عزت اور جھوٹی شان تھی اور دسویں اپنے آپ کو بڑا سمجھنا اور دوسروں کو حقیر جاننا۔

مارا کو شکست دینے کے بعد سدھارتھ گوتم استغراق میں چلا گیا۔ رات کی پہلی گھڑی میں یعنی چھ بجے شام سے دس بجے رات کے درمیان اُسے "پبّی نِواسا نوستی یانا" حاصل ہوا یعنی اپنی سابقہ زندگیوں کا علم۔ رات کی درمیانی گھڑی میں یعنی دس بجے رات سے لے کر دو بجے قبل از سحر کے درمیان اُسے "دِبّہ چکھو" (فوق البشر مقدس آنکھ — چشمِ بصیرت) حاصل ہوئی۔ اس آنکھ سے وہ چیزوں کی موت اور بازپیدائش کو دیکھ سکتا تھا اور رات کی آخری گھڑی میں، ۲ بجے قبل از سحر تا ۶ بجے صبح کے درمیان، اُس نے تمام حشرات اور غلاظتوں کی تباہی کا راز جانا اور "چار اعلیٰ سچائیوں" کا علم حاصل کیا۔ پہلی اعلیٰ سچائی یہ ہے کہ انسان کی ہستی دُکھ ہے جو لڑائی، جھگڑے، بے چینی، غم اور دُکھ سے بھری ہوئی ہے۔ دوسری اعلیٰ سچائی یہ ہے کہ اس سارے دُکھ کا سبب انسان کی تنہا ہے۔ تنہا پالی لفظ ہے۔ سنسکرت میں اسے ترشنا کہتے ہیں اور اس کا مطلب ہے پیاس۔ مراد حرص اور لالچ ہے۔ تیسری اعلیٰ سچائی یہ ہے کہ اس سب دُکھ بھری زندگی سے نجات کا ایک راستہ ہے اور وہ نِبان ہے (پالی: نبان؛ سنسکرت: نِروان یعنی نجات) اور چوتھی اعلیٰ سچائی "اعلیٰ آٹھ پرت راستہ" ہے۔

اُس وقت اُس کی عمر ۳۵ سال تھی جب اُسے گیان حاصل ہوا۔ گیان عظیم ترین معرفت تھی۔ عرفانِ کامل۔ اب وہ عظیم ترین عارفِ کامل تھا۔ سب سے بلند مرتبہ بدھ۔ یہ پورے چاند کی رات تھی اور بیساکھ (مئی) کا مہینہ تھا اور سن ۵۲۸ قبل مسیح تھا۔

شاکیہ مُنی سدھارتھ گوتم بدھ کا یہ گیان اگرچہ مذہبی معرفت سمجھا جاتا ہے لیکن درحقیقت یہ ایک فلسفیانہ عرفان تھا۔ عظیم بُدھ نے کائنات، انسان اور زندگی کے بارے میں ایک ایسے نقطۂ نظر کو — ایک ایسے عالمی نقطۂ نظر کو — تلاش کر لیا تھا جس نے اُس کے جویائے حق فلسفیانہ دماغ اور بے چین دل کو کامل تسکین اور مکمل تالیفِ قلب عطا کی

تھی۔ یہ عرفان کیا تھا۔ اسے وہ دھمّ (سنسکرت، دھرم) کہتا ہے۔ پانچ یا شاید سات ہفتے وہ اس دھم کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتا رہا۔ میرے خیال میں مہاتما بدھ کے گیان کا مرکزی نکتہ "پتی چاسم اُپاد" ہے (اسے پتی چے سموپاد بھی پڑھتے ہیں) یعنی ایک دوسرے پر منحصر اور ایک دوسرے سے مربوط سلسلۂ تخلیق۔ "پتی چاسم اُپاد کے نظریے کے مطابق ہر چیز دوسری چیز سے اضافیت کا رشتہ رکھتی ہے اور تمام چیزیں آپس میں ایک دوسرے پر انحصار رکھتی ہیں اور کوئی شے یا مواد ابدی، لافانی ناقابلِ تبدیل، مستقل یا مطلق نہیں۔ نہ رُوح نہ خودی، نہ اناچاہے وہ انسان کے اندر ہو یا اُس سے باہر ہو۔ مہاتما کو احساس تھا کہ عوام اُس کی بات آسانی سے نہیں سمجھیں گے کیونکہ یہ انتہائی مشکل اور پیچیدہ بات تھی۔ لہٰذا اُس نے سب سے پہلے اہلِ علم کو یاد کیا۔ اُس کے سابقہ اساتذہ آلارا کالام اور اُدک رام پُتّ تو پہلے ہی مر چکے تھے۔ البتہ وہ پانچ ساتھی جو اُسے چھوڑ گئے تھے، بنارس کے قریب "اسی پٹنہ" میں مقیم تھے۔ بنارس کو تب بارانا سی کہتے تھے "اسی پٹنہ" کو اب "سارناتھ" کہتے ہیں۔ سارناتھ میں مہاتما گوتم بدھ اُن پانچ بھکشوؤں سے ملے اور اُن سے انہوں نے کہا کہ:

"میں اَرہنت (کامل) ہوں۔ سمّا سم بدھ (مکمّل بدھ۔ عارفِ کامل) ہوں اور امات (غیر فانی) ہوں"

بھکشوؤں نے جواب دیا:

"لیکن مقدّس گوتم! اُس تمام برتاؤ، عمل اور تپسیا سے آپ نے یہ عظیم ترین علم، یہ عظیم ترین مرتبہ نہیں پایا تو اب کہ آپ مال و اسباب میں جیتے ہیں اور تپسیا آپ نے چھوڑ دی ہے اور ریل پیل کی طرف پلٹ آئے ہیں تو کیسے یہ رُتبہ حاصل کر سکتے ہیں"۔

بُدھ نے انہیں سمجھایا کہ نہ تو اُس نے تپسیا چھوڑی ہے نہ ریل پیل کو اپنایا ہے اور یہ کہ وہ اُس کی بات سُنیں مگر انہوں نے پھر وہی جواب دیا۔ جب تین مرتبہ ایسے ہی سوال و جواب ہو چکے تو بدھ نے کہا:

"لیکن سادھوؤ! کیا تم مانتے ہو کہ پہلے میں نے ایسی بات آپ سے کبھی نہیں کہی"

یہ بات سن کر وہ سادھو سناٹے میں آ گئے کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ گوتم نے کبھی ایک لفظ بھی سچ کے علاوہ نہیں کہا تھا اور وہ سر تا سر خلوص و صداقت رہا تھا اور ایسا دعویٰ وہ پہلی بار کر رہا تھا۔ اُن کا رویہ ایک دم بدل گیا اور انہوں نے مقدّس گوتم کہنے کے بجائے کہا:

"میرے آقا! آپ نے پہلے ایسی بات کبھی نہیں کہی"۔

اس موقعے پر بدھ نے اپنی پہلی تقریر کی جو "دھمّ چکّ پَوَتّن سُتّا" کے نام سے مشہور ہے اس کا مطلب ہے "دھرم کے پہیے کو چلانے کے بارے میں کتاب" (دھمّ: دھرم، چکّ: چکّر، پہیہ، پَوَتّن: ڈالنا، سُتّا: سُوتر، دھاگہ، شیرازہ مراد

کتاب) یہ تقریر سارناتھ (اسی پٹنہ) کے مقام پر کی گئی۔ یہ جگہ بنارس کے بالکل قریب ہے اور جہاں مہاتما بدھ نے تقریر کی تھی اُس مقام پر ایک سٹوپا تعمیر کیا گیا ہے۔ گوتم بدھ کی اس تقریر کو بدھ مت کی ساری تعلیمات کا مرکزی نکتہ سمجھا جاتا ہے۔

"دھرم کے پہیئے کے چلاؤ کے وعظ" کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص جو گھر سے نکل پڑا ہے۔ اور آگے چلا گیا ہے اُسے دو انتہاؤں سے بچنا چاہیئے یعنی ذاتی لذت پرستی اور ذاتی نفس کُشی۔ نہ اپنے تئیں ذاتی لذات میں غرق کرے اور نہ تپسیا اور ریاضت میں خود کو ہلاک کرے۔ ان دو انتہاؤں سے بچتے ہوئے تتھاگت نے (یعنی گوتم بدھ نے) "درمیانی راستہ" (مجھما پتی پدیا مدھیم مارگ) ڈھونڈا ہے۔ جو بصیرت، علم، شانتی، بیداری اور نروان کا راستہ ہے۔ یہ راستہ "اعلیٰ آٹھ پرت راستہ" ہے جو صحیح سوچ، صحیح گفتگو، صحیح عمل، صحیح طرزِ زندگی، صحیح کوشش، صحیح توجہ اور صحیح استغراق پر مشتمل ہے۔ یہ اعلیٰ آٹھ پرت راستہ زندگی کی اعلیٰ چار سچائیوں میں سے ایک ہے (اعلیٰ چار سچائیاں جو گوتم بدھ نے اس تقریر میں بیان کیں اُوپر مذکور ہو چکی ہیں)

اس وعظ کے بعد اُس نے پانچ شاگردوں کو بھکشُو قرار دیا۔ بھکشُو کا لفظی مطلب بھکاری ہے (بھکشا: بھیک)، اور اس کا مفہوم یہ تھا کہ وہ جویائے حق جس نے درمیانی راستہ اختیار کیا اور مکروہاتِ دنیا کو ترک کر دیا۔ یہ ہوسِ دنیا کو فلسفیانہ استغنیٰ دینے کا مرتبہ تھا جس پر بدھ نے پانچوں شاگردوں کو فائز کیا۔ پھر اُس نے اپنا ایک سنگھ بنایا جس کا مطلب تھا "سلسلہ" یا "جماعت"۔ پانچوں بھکشُو بہت جلد اَرہَنت (کامل) ہو گئے۔ مہاتما بدھ جس فکری دھارے کی قیادت کرنے کی کوشش کر رہے تھے چونکہ وہ پہلے ہی ملک بھر کے دانشوروں اور مفکرین (یعنی مُنیوں اور بعض برہمنوں) میں کسی نہ کسی شکل میں وجود رکھتا تھا۔ اس لیے دانشور بڑی تیزی سے اس میں شامل ہو گئے۔ بہت جلد سنگھ کے ارکان کی تعداد ساٹھ ہو گئی۔ یہ سب ارہنت تھے۔ سماج کے اندر ایسی تبدیلی آ چکی تھی جسے نظریاتی تشخص کی ضرورت تھی اور پرانے حکمران طبقات کی سیاسی اور سماجی اقتدار پر اجارہ داری ختم کرنے اور پرانے سماجی رشتوں کو توڑنے یا کم از کم انہیں نئی ترتیب دینے کی ضرورت تھی۔ یہ ضرورت صرف گوتم بدھ ہی محسوس نہیں کر رہے تھے ملک کے طول و عرض میں ہزاروں اہلِ فکر و دانش اور عوام ایسے انقلاب کی ضرورت اور خواہش کو محسوس کرتے تھے۔ یہ ضرورت کیا تھی برہمن ازم کے مخصوص مفادات، ان کی مذہبی رسومات اور قربانیوں کو ختم کرنا اور سماج پر برہمنی اقتدار کو تباہ و برباد کرنا۔ برہمن ازم اور برہمنی اقتدار دو انتہاؤں کا مجموعہ تھا۔ سخت کڑی قربانیوں کا نظام اور جسمانی عیاشیوں اور اللے تللے کی زندگی۔ عوام قربانیوں میں جکڑے ہوئے تھے اور امراء عیاشیوں میں۔ ان کے مقابلے پر ویش طبقات معاشی طور پر اس قدر مضبوط ہو چکے تھے کہ وہ اپنی پست سماجی پوزیشن کو قبول کرنے سے انکار کریں۔ لہذا اُنہیں ان دو انتہاؤں سے

نجات اور درمیانی راستے کی ضرورت تھی۔ برہمن اور کشتری گٹھ جوڑ پر مبنی اقتدار کے خاتمے کی ضرورت تھی اور ویشیہ طبقات کو (دستکار، صنعت کار، تاجر اور کاشت کار جو کہ خوشحال تھے) سماج میں قیادتی مقام پر لانے کی ضرورت تھی۔ مہاتما بدھ نے اسی ضرورت کو پورا کرنے کی جدّوجہد کی۔ انہوں نے ملک بھر میں نئی سوچ کے لوگوں کو اور نئے خیالات کو ایک لڑی میں پرونے کی کوشش کی اور انہیں نظریاتی قیادت فراہم کی۔ انہوں نے اپنے ساٹھ بھکشوؤں سے کہا:

"بھکشوؤ! میں تمام بیڑیوں سے آزاد ہوں چاہے وہ آسمانی ہوں یا انسانی۔ تم سب بھی بیڑیوں سے آزاد ہو چاہے وہ آسمانی ہوں یا انسانی۔ بھکشوؤ! گھومو پھرو، لوگوں کی بھلائی کے لئے۔ عالم کی شفقت کے لئے .... تم میں سے کوئی سے دو ایک راستے پر نہ جائیں۔ دھم کی تعلیم دو جو شروع میں اچھا ہے، درمیان میں اچھا ہے اور آخر میں اچھا ہے .... ایسے لوگ ہیں جو دھم کو سمجھیں گے۔ بھکشوؤ! میں خود اُرویلا جاؤں گا تاکہ دھم کی تعلیم دوں۔"

بدھ کا دھم مذہب یا مابعد الطبیعیات نہ تھا بلکہ فلسفہ تھا جو نئے سماج کی ضرورتوں کی ترجمانی کرتا تھا اور اُسے پتہ تھا کہ

"ایسے لوگ ہر جگہ موجود ہیں جو دھم کو سمجھیں گے۔"

اسی لئے اُس نے ساٹھ ارہنتوں کو مختلف سمتوں میں بکھر جانے کو کہا۔ وہ خود اُرویلا کو چلا۔ راستے میں اُس نے تیس نوجوانوں کو قائل کر کے اپنے سنگھ میں شامل کیا۔ اُرویلا میں اُس نے تین عظیم زاہدوں کو قائل کیا جو اپنے ایک ہزار شاگردوں سمیت سنگھ میں شامل ہو گئے۔ یہ تین زاہد پہلے جٹل کہلاتے تھے کیوں کہ ان کے سروں پر بالوں کی مینڈھیوں والی جٹائیں ہوتی تھیں۔ ان کے سربراہ کا نام کسپ تھا جو اپنے زہد و تقویٰ کے باعث دور دور تک مشہور تھا اور عوام میں نہایت عزت و احترام سے دیکھا جاتا تھا۔ اُن کے بدھ مت قبول کرنے سے مہاتما بدھ کی شہرت عوامی سطح پر دُور دُور تک پھیل گئی۔

مہاتما بدھ نے کسپ اور اُس کے ایک ہزار شاگردوں کے سامنے جو عظیم تقریر کی وہ "وعظِ آتش" (آدِتّ پریائی سُتّا) کہلاتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کا وجود ہوس کی آگ میں جل رہا ہے۔ نفرت کی آگ میں جل رہا ہے اور فریب کی آگ میں جل رہا ہے۔

پالی ادب میں روایت ہے کہ گیان کے سات دن بعد تاجروں کا ایک قافلہ مہاتما بدھ کی خدمت میں حاضر ہوا اور انہوں نے اپنی عقیدت کا یقین دلایا۔ انہوں نے دودھ، ملیدہ اور شہد بدھ کی نذر کیا۔ اسی دوران چار بادشاہ چار

پیالوں میں مختلف پکوان لے کر آئے۔ مہاتمانے تمام خوراکوں کو آپس میں ملا دیا اور کچھ حصّہ نوش فرمایا۔ اس سے وہ کافی بیمار ہوگئے۔ اس موقعے پر شیطان آیا اور کہنے لگا کہ آپ کی موت کا وقت آگیا ہے۔ مگر آپ نے اُس کی بات کو جھٹلایا اور کہا کہ میں اُس وقت تک نہیں مر سکتا جب تک میرا دھرم تمام دیوتاؤں اور انسانوں کا دھرم نہیں بن جاتا اسی اثنا میں تمام دیوتاؤں کا سربراہ سکرُ دیوتا گلاب جامن کا پھل لایا جسے کھاکر آپ صحت یاب ہوگئے۔

اس کے بعد مہاتما بدھ ریاست مگدھ کے دارالحکومت راج گہل گئے اور آپ نے بادشاہ بمبی سار سے حسبِ وعدہ ملاقات کی۔ بادشاہ اور ریاست کے لاتعداد لوگ مہاتما کے پیروکار بن گئے۔ بادشاہ نے اپنا باغ "کلوون" اُن کے سنگھ کی قیام گاہ کے طور پر پیش کیا۔ یہاں دو نہایت بلند مرتبہ برہمن جوگی بدھ مت میں داخل ہوگئے۔ ایک کا نام ساری پُتہ تھا اور دوسرے کا نام مُگلا ن تھا۔ ساری پُتہ پہلے ہی بدھ کے ساٹھ ارہنتوں میں سے ایک کے ہاتھوں ذہنی طور پر بودھ ہوچکا تھا۔ اس ارہنت کا نام اسا جی تھا۔

مگدھ میں مہاتما کو اپنے والد راجہ سدھودھن کی دعوت ملی کہ وہ اپنی سلطنت شاکیہ میں قدم رنجہ فرمائیں۔ وہ ایک شاندار منظر رہا ہوگا جب مہاتما بدھ اپنے ہزاروں بھکشوؤں کے ہمراہ معرفت کی عظیم بلندیوں پر فائز ایک انقلابی رہنما کی صورت اپنے شہر میں داخل ہوئے ہوں گے۔ وہ گھر گھر بھیک مانگتے ہوئے شاہی محل تک پہنچے۔ شاہانہ ٹھاٹھ باٹھ کی دھجیاں اڑاتے ہوئے۔ راجہ سدھودھن اس منظر سے پریشان ہوا تو مہاتما نے سمجھایا کہ ہر عارفِ کامل کا یہی طریقہ ہوتا ہے۔ تب بادشاہ نے مہاتما بدھ اور ان کے تمام چیلوں کی محل میں شاندار ضیافت کی۔ محل کے تمام افراد اور خواتین مہاتما کی قدم بوسی کو حاضر ہوئے۔ صرف اُن کی بیوی یشودھرا نہیں آئی۔ یشودھرا نے کہا کہ اگر مہاتما کو منظور ہوگا کہ میرے اندر بھی کوئی خوبی ہے تو وہ خود میرے پاس آئیں گے۔ چنانچہ مہاتما بدھ اپنے والد اور دو چیلوں کے ہمراہ اپنی بیوی کے کمرے میں گئے۔ ایک کنیز کی طرح وہ اُن کے پاؤں پر گر پڑی۔ ان کے ٹخنوں کو اُس نے اپنے ہاتھوں میں لیا اور سر اُن کے پیروں پر رکھ دیا۔ بادشاہ، شاہی خاندان اور شاکیہ ریاست بدھ مت اختیار کرچکی تھی حتیٰ کہ مہاتما نے اپنے سوتیلے بھائی نندا کو بھی بھکشو بنایا اور اپنے بیٹے راہُول کو بھی۔ پھر اُن کا چچازاد بھائی آنند بھی بھکشو بنا۔ نہ صرف یہ بلکہ آنند اُن کا خاص ساتھی بھی بن گیا۔ آنند کے کہنے پر انھوں نے بھکھونی سنگھ بھی بنایا یعنی عورتوں کا سنگھ مہاتما بدھ کی خالہ اور سوتیلی ماں مہاپرجاپتی گوتمی نے اپنی سہیلیوں کے ساتھ مل کر پہلا زنانہ سنگھ بنایا۔ اب پوری وادیٔ گنگا میں جہاں تہاں بودھوں کے مٹھ بننے لگے۔ یہ خانقاہیں تھیں جہاں بدھ بھکشو دورانِ سفر ٹھہرتے تھے۔

مہاتما بدھ کا ایک اور چچازاد بھائی دیودت بھی تھا۔ جو اُس کے سنگھ میں شامل تھا۔ یہ نہایت قابل آدمی تھا۔

لیکن اندر ہی اندر بدھ سے حسد کرتا تھا۔اس کی بڑی خواہش تھی کہ وہ مہاتما کا جانشین بن جائے۔مہاتما کی وفات سے آٹھ سال قبل اُس نے ایسی فرمائش بھی کی کہ مہاتما بدھ سنگھ کی قیادت سے دستبردار ہو جائیں اور اُسے (دیودت کو) یہ قیادت سونپ دیں۔مگر مہاتما بدھ نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور کہا کہ ہرگز ایسا نہیں ہوگا حتیٰ کہ وہ سنگھ کی قیادت ساری پُتر اور مُگلاّن کو بھی نہیں سونپیں گے جو کہ اُن کے خلیفہ اوّل اور دوم تھے۔مہاتما کا یہ فیصلہ قیادت کی اوپر سے نامزدگی کے خلاف تھا چنانچہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے قائد کے مرنے پر آئندہ قیادت جمہوری چناؤ سے عمل میں آنے لگی۔

دیودت نے اس ناکامی کے بعد مہاتما بدھ کو قتل کرنے کی کوشش کی۔آٹھ مرتبہ اُس پر قاتلانہ حملے ہوئے لیکن وہ ہر بار بچ نکلا۔آخر میں دیودت نے چند نئے بھکشوؤں کو ورغلا کر اپنا علیحدہ سنگھ بنایا لیکن یہ چل نہ سکا کیونکہ مگلاّن اُن سب کو سمجھا بجھا کر واپس لے آیا۔دیودت مایوسی کی حالت میں سخت بیمار ہو گیا اور نو ماہ بیمار رہنے کے بعد مر گیا۔

ایک پالی روایت میں ہے کہ مہاتما بدھ کی زندگی ہی میں کیسوریتی کے نوجوان بادشاہ وراپھ نے شاکیہ سلطنت پر فوج کشی کی تھی اور پوری شاکیہ قوم کا قتلِ عام کیا تھا۔عورتیں، مرد، بچے، بوڑھے سب کو تہہ تیغ کیا۔چند لوگ بھاگ کر شمال مغرب (صوبہ سرحد) کی طرف آ گئے اور یہاں اُن میں سے ایک شخص ادیان نے بدھ سلطنت قائم کی۔اُس کا بیٹا اُتر سین مہاتما بدھ کی وفات کے وقت بادشاہ تھا اور اُسے مہاتما کی راکھ میں سے کچھ حصّہ بھی ملا تھا۔

وفات

اسّی سال کی عمر میں مہاتما اپنے آخری تبلیغی سفر پر روانہ ہوئے اپنے چیلوں کے ہمراہ راج گرہ سے وہ بجھوی ریاست ویشالی (موجودہ بساڑھ ــــ مظفر پور ــــ یوپی) یہاں انہوں نے اپنا قیام ایک باغ میں کیا۔یہ باغ شہر کی مشہور طوائف امب پالی کی ملکیت تھا۔وہ فوراً اُن کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اپنا باغ اُن کی نذر کیا۔مہاتما نے شہر کے بڑے بڑے رؤسا اور اونچی ذات کے عزت داروں کو نظر انداز کرتے ہوئے یہ باغ قبول کیا۔یہاں قیام کے دوران وہ سخت بیمار ہو گئے۔بیماری کے دوران وہ قریب کے ایک گاؤں بلوواگام میں منتقل ہو گئے اور کافی ایام وہیں گزارے۔جب ان کی زندگی کی کوئی اُمید نہ رہی تو ان کے عزیز ترین خادم آنند نے درخواست کی کہ اپنے سنگھ کے سلسلے کے بارے میں ہدایات جاری کریں۔مہاتما کی یہ آخری تقریر بھی اپنے دور کے عوامی مفادات کی ترجمانی کرتی

ہے، انہوں نے کہا:

" آنند! سنگھ کا سلسلہ مجھ سے کس بات کی اُمید رکھتا ہے؟ میں نے اپنے دھم کی عام تعلیم دی ہے بغیر ظاہری اور باطنی (بیرونی اور اندرونی) کا فرق کئے۔ سچائی کے بارے میں تتھاگت کے پاس "آچاریہ مُشٹی" (اُستاد کی بند مٹھی) جیسی کوئی چیز نہیں جو چیزوں کو چھپا کر رکھتی ہے۔ آنند! اگر کوئی سمجھتا ہے کہ وہ سنگھ کی قیادت کرے گا تو اُسے چاہیئے کہ وہ اپنے اصول خود بنائے تتھاگت کے پاس ایسے کوئی خیالات نہیں ہیں تو پھر وہ (تتھاگت: بُدھ) کیوں سنگھ کے بارے میں ہدایات چھوڑے۔ آنند اب میں بوڑھا ہو گیا ہوں، اسی سالہ بوڑھا جس طرح ایک خستہ چھکڑا صرف مرمتوں کے ذریعے چالو رکھا جا سکتا ہے۔ ویسے ہی مجھے لگتا ہے کہ تتھاگت کو بھی مرمتوں کی حاجت ہے۔........ پس آنند اپنے آپ کو جزیرہ بنا کر اُس میں رہو۔ اپنے آپ کو اپنی پناہ گاہ بناؤ کسی اور کو نہیں۔ دھم کو اپنا جزیرہ بناؤ، دھم کو اپنی پناہ گاہ بناؤ کسی اور کو نہیں۔"

یہیں مہاتما نے آنند کو حکم دیا کہ ویشالی کے گرد و نواح کے تمام بھکشوؤں کو مہاون کے ہال میں جمع کرو اور کہا کہ آنند یہ آخری مرتبہ ہو گا کہ تتھاگت ویشالی کو دیکھے گا۔ ارد گرد کے تمام بھکشوؤں کو جمع کر کے مہاتما نے کہا کہ انہوں نے فیصلہ کیا ہے۔ کہ وہ تین ماہ بعد دنیا سے چلے جائیں گے۔ اس کے بعد پھر وہ سفر پر روانہ ہو گئے۔ "پاوا" نامی گاؤں میں وہ ایک غریب دیہاتی سُنار چندا کے باغ میں رُکے۔ چندا مہاتما بدھ کا عاشق تھا، اُس کی درخواست پر مہاتما اور تمام بھکشوؤں نے اُس کے گھر کھانا کھایا۔ کہتے ہیں کہ چندا نے مہاتما بدھ کے لئے "سوکر مدھو" تیار کیا جس کے مختلف مفاہیم بیان کئے جاتے ہیں لیکن اس سے غالباً ملائی میں تیار کی گئی چاولوں کی کھیر مراد ہے مہاتما نے کہا باقی لوگ اس کھیر کو نہ کھائیں کیونکہ اسے صرف تتھاگت ہی ہضم کر سکتے ہیں۔ مہاتما کے حکم پر باقیماندہ کھیر کو زمین میں گڑھا کھود کر دفن کر دیا گیا۔ یہ اُن کی زندگی کا آخری کھانا تھا۔ اس کے بعد وہ مرض الموت میں مبتلا ہو گئے۔ مگر انہوں نے اپنا سفر جاری رکھا۔ راستے میں انہوں نے آنند سے کہا:

" آنند! ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص چندا کے دل میں یہ اُلجھن پیدا کرے کہ تتھاگت اُس کا کھانا کھانے کے باعث فوت ہوئے ہیں۔ چندا کے دل سے ایسی الجھن کو دُور کرنا چاہیئے آنند! تم براہِ راست میری زبان سے سن رہے ہو کہ کھانا پیش کرنے کے دو طریقے ہیں جن کا مساوی پھل ہے مساوی فائدہ ہے۔ ایک کھانا پیش کرنا عرفان (صاحبِ عرفان) کے سامنے اور دوسرا تتھاگت کی پری نبان (رحلت) کے سامنے۔

اُسے کہنا کہ اُس نے اچھا کام کیا ہے اس طرح سے آنند تم اُس کے دل سے ممکنہ خدشات دور کرنا۔"

شام کے وقت مہاتما بدھ آنند اور دوسرے بھکشوؤں کے ہمراہ کُوشی نارا پہنچے۔ یہ وہی جگہ ہے جسے اب کُوشی نگر یا کاسیا کہتے ہیں۔ یہ عین نیپال کی سرحد پر واقع ہے۔ یہاں ملّا لوگوں کے باغ اُپ وتن میں سال کے دو درختوں کے درمیان مہاتما ایک چارپائی پر دائیں پہلو کے بل لیٹ گئے۔ یہ بیساکھ (مئی) کا پورے چاند کا دن تھا اور شام کا وقت تھا۔ آنند نے پوچھا کہ مہاتما کی لاش کا کیا کیا جائے۔ مہاتما نے کہا کہ تم میری لاش کی فکر کرنے کی بجائے اپنی روحانی ترقی کی فکر میں رہنا اور لاش کو عام لوگوں کے لئے چھوڑ دینا جو اسے ٹھکانے لگا دیں گے۔ اس پر آنند روتا ہوا پرے چلا گیا۔ اسی اثنا میں ایک شخص سُبھدّ آیا جس نے مہاتما کی زیارت کی خواہش ظاہر کی۔ آنند نے اُسے روکا اور کہا کہ مہاتما اس وقت آرام فرما رہے ہیں۔ مہاتما بدھ نے یہ گفتگو سن لی اور آنند کو حکم دیا کہ سُبھدّ کو آنے دو۔ جب وہ مہاتما کے حضور پیش ہوا تو تھوڑی سی گفتگو کے بعد اُن کے دھرم میں شامل ہو گیا۔ سُبھدّ آخری بودھ تھا جس کو مہاتما نے بذات خود اپنے دھرم میں شامل کیا۔

آخر میں مہاتما نے بھکشوؤں سے کہا کہ اگر کوئی سوال یا شک اُن کے دل میں ہو تو پوچھیں مگر وہ سب خاموش رہے۔ تب مہاتما نے کہا:

"تو پھر بھکشوؤ! میں تم سے کہتا ہوں کہ سب چیزیں گزر جانے والی ہیں۔ تم اپنے مقصد کو لگن سے حاصل کرو۔"

اس کے ساتھ ہی شاکیہ مُنی سدھار تھ۔ گوتم بدھ اس دنیا سے رُخصت ہوئے۔ تب اُن کی عمر اسّی سال تھی اور ۲۰ مئی ۴۸۳ ق م کی پورے چاند کی رات تھی۔

مہاتما بُدھ اور ارضِ پاکستان

ویدی ادب کے مطابق کائنات "برہمانڈا" تھی ۔۔۔ برہما کا انڈا اور اس کی شکل بیضوی تھی۔ کائنات کے اوپر تلے اکیس علاقے تھے۔ اوپر سے نیچے کی طرف گنتی کریں تو زمین ساتویں مقام پر تھی۔ زمین سے اوپر چھ آسمان تھے ہر بالائی آسمان نچلے سے بڑھ چڑھ کر خوبصورت تھا۔ زمین سے نیچے سات مدارج میں پاتال تھا۔ ان میں ناگ اور دوسری دیو مالائی مخلوق رہتی تھی۔ مگر پاتال سے کسی ظلم، برائی یا تکلیف کا تصور وابستہ نہ تھا۔ پاتال سے نیچے نرک تھا۔ یہ بھی سات درجوں میں تقسیم تھا۔ نرک دوزخ کا مفہوم ظاہر کرتا تھا۔ جس میں ہر نچلا درجہ پہلے سے زیادہ اذیّت ناک تھا۔ یہاں وہ روحیں رہتی تھیں جن پر عذاب نازل تھا۔ کائنات خلاء میں معلق تھی اور دوسری

کائناتوں سے الگ تھلگ تھی۔

کائنات کے بارے میں ویدی ادب کا یہ تصوّر جغرافیے اور مذہب کا ملا جُلا تصوّر تھا۔ لیکن پالی روایات کے مطابق کائنات کا تصوّر قدرے مختلف تھا۔ اُن کے خیال میں زمین ایک بہت بڑے سائز کی تھالی تھی۔ اِس کے مرکز میں پہاڑ میرُو تھا۔ میرُو کے گرد چاند سورج اور ستارے گھومتے تھے۔ میرو کے چاروں طرف چار دوِیپ (عظیم جزیرے: برِاعظم) تھے۔ جنوبی برِاعظم پر انسان آباد تھے اور اس کے ساحل پر جمبو کے درخت تھے۔ لہذا اس کا نام جمبُودوِیپ تھا۔ جمبو جامن کے درخت کی ایک قسم ہے جسے گلاب جامن کہتے ہیں۔ گلاب جامن پھل کا رنگ گلابی اور ذائقہ گلاب کی خوشبو لئے ہوتا ہے اسلئے اس کا نام بعد میں گلاب جامن پڑگیا۔ کالے یا جامنی رنگ کے جامن کو "رائے جامن" یا "جامن را" (پنجابی، سرائیکی: جموُں را) کہتے ہیں۔ جمبو دوِیپ کا جنوبی علاقہ بھارت ورش کہلاتا تھا۔ بھارت ورش کی لمبائی ۹۰۰۰ یوجن تھی ایک یوجن آج کے ساڑھے چار میل یا تقریباً سوا سات کلومیٹر کے برابر تھا۔ پورا جمبو دوِیپ ۳۳۰۰۰ یوجن لمبا تھا اور بعض روایات میں تھا کہ ایک لاکھ یوجن لمبا تھا۔ دوسرے لفظوں میں پورا برصغیر پاک و ہند "جمبو دوِیپ" تھا۔ قدیم ترین پالی تحریروں کے مطابق جمبو دوِیپ کا شمالی علاقہ "اُترا پتھ" کہلاتا تھا۔ اُترا پتھ کا لفظی مطلب ہے "شمالی راستہ" چنانچہ بی سی لا نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اُترا پتھ دراصل اُس تجارتی راستے کا نام تھا جو کوشالا ریاست کے شہر شراوستی سے لے کر گاں دھار ریاست کے شہر ٹکشا شِلا تک جاتا تھا۔ قدیم تحریروں میں گندھارا کی جگہ "گاں دھارہ" آیا ہے ہ سے مراد آدھا الف۔ جو کہ پہلے گاں دھاروا تھا۔ یعنی گھوڑے کے منہ والے لوگ — اس راستے کی مناسبت سے پورے برصغیر کے شمالی علاقے کو اُترا پتھ کہتے تھے[۳۶]۔ یہ خیال اس حد تک تو درست ہے کہ شمالی راستے کو اُترا پتھ کہتے تھے اور اس راستے کی مناسبت سے کسی علاقے کا نام اُترا پتھ پڑا لیکن یہ درست نہیں کہ برصغیر کے پورے شمالی علاقے کو اترا پتھ کہتے تھے۔ کیونکہ شمالی ہند کے وسطی علاقے کو مدھیا دیش کہتے تھے۔ اُترا پتھ سے صرف شمال مغربی علاقہ مراد تھا یعنی گاں دھارہ، کاشمیر اور کامبوج اور اس کی وجہ یہ تھی کہ شمالی راستے کی منزل شمال مغربی علاقہ تھا۔ جس کا پایۂ تخت ٹکشا شِلا تھا۔ جاتک کہانیوں میں بار بار گاں دھارہ سلطنت اور اس کے دارالحکومت ٹکشا شِلا کا ذکر آتا ہے۔ انگُتّرنکایا کے مطابق گاندھارہ اور کامبوجہ سولہ بڑی ریاستوں (مہاجن پدوں) میں سے تھیں۔ جاتک کہانیوں میں سے ایک کا عنوان "گاندھارا جاتک" بھی ہے۔ مجھّمانکایا میں ایک جادو کا نام "گاندھاری وِدّیا" مذکور ہے۔ شت پتھ برہمن (۸-۱-۴-۱۰) میں ہے کہ گندھارا کے بادشاہ نگن اجیت نے کسی مذہبی قربانی کے موقع پر کوئی رائے دی تو پجاریوں نے اُس کی رائے کو رد کر دیا کیونکہ اُن کے خیال میں وہ صرف ایک "راجنوا بندھو" (حاکم شخص) تھا۔ کوئی مذہبی

رہنما نہ تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ گندھارا میں آریاؤں سے پہلے کی قدیم مذہبی روایات قائم تھیں۔ پالی اور جینی روایات میں یہ بھی ہے کہ مہاتما بدھ سے پہلے کے زمانے میں چار بادشاہ سلطنت کو تیاگ کے راہب بن چکے تھے ان میں گندھارا کا بادشاہ نگن اجیت بھی شامل تھا۔ باقی تین بادشاہوں میں کالنگا ریاست کا "کرنڈ" یا "کرکنڈو"، پنچال ریاست کا "دُومُکھا" یا "دومُوہا" اور ودیہا ریاست کا "نمی راج" یا "نمی رائے" شامل تھا۔ نگن اجیت کو، جس کی رائے کو برہمن پجاریوں نے ٹھکرا دیا تھا، بودھی ادب میں عارفِ کامل کا درجہ دیا گیا ہے۔ مثلاً اُتّر دھیان سوتر میں اور کمبھ کار جاتک میں۔

مہاتما بدھ کے زمانے میں ٹیکسلا اعلیٰ تعلیم کا مرکز تھا۔ گندھارا کا بادشاہ پکّوساتی (پُشکرا ساری) مگدھ کے بادشاہ بمبی سار کا ہم عصر اور دوست تھا۔ بمبی سار شروع میں ہی گوتم بدھ کا معتقد بن چکا تھا اور بدھ مت اختیار کر چکا تھا۔ اُس نے پکّوساتی کو ایک خط لکھ کر بھیجا جس میں اُسے بدھ مت اختیار کرنے کی تلقین کی۔ اس دعوت کے جواب میں پکّوساتی ریاست مگدھ کے شہر شراوستی گیا جہاں وہ گوتم بدھ کی خدمت میں پیش ہوا اور بدھ مت اختیار کیا۔ دوسرے مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ مہاتما بدھ کے زمانے کے عظیم طبیب اور جرّاح (فزیشن اور سرجن) جیوک کُمار بھرتی نے طب اور جرّاحی — میڈیسن اور سرجری —— کی اعلیٰ تعلیم ٹیکسلا یونیورسٹی سے حاصل کی تھی اور وہاں داخلے کے لئے وہ بادشاہ بمبی سار کا سفارشی خط اُترا پتھ کے بادشاہ پکّوساتی کے نام لیکر ٹیکسلا گیا تھا جہاں کہ ٹیکسلا یونیورسٹی میں سات سال زیرِ تعلیم رہا تھا۔ مُلسروانتی واد وِنایا میں چار علاقوں کے نام آئے ہیں کاشمیر منڈل، بھدرم کر، اُدمبرا اور روہتیک۔ ان میں کاشمیر منڈل تو موجودہ کشمیر ہے، بھدرم کر کے بارے میں دیسی ماہر پرزی لوسکی کا خیال ہے کہ اس سے مراد شاکل یعنی سیالکوٹ ہے۔ اُدمبر کانگڑہ میں واقع تھا اور روہتیک موجودہ روہتک ہے۔ اُدمبرا اور روہتک بھارت میں ہیں۔ اسی طرح جاتک کہانیوں میں مدّا (مدرا) ریاست اور اُس دارالحکومت شاگل (شاکل؛ سیالکوٹ) کا ذکر آیا ہے۔ اس کے شمال مغرب میں ایک دوسرا علاقہ شبی کا تھا اس کا دارالحکومت اَرِٹھّ پورہ تھا جسے "جے تُتّر" بھی کہتے تھے۔ ان کہانیوں میں مدّا کی عورتوں کے حُسن کی تعریف کی گئی ہے اور ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ شبی کا نفیس کپڑا جسے سیوئیک کہتے تھے نہایت مشہور تھا۔ اسی طرح سے قدیم بدھ تصانیف میں ایک دیس سندھوراٹھ (سنسکرت: سندھوراشٹر) کا بھی ذکر آیا ہے جو کہ دریائے سندھ کے کنارے واقع تھا۔ اسے سندھوسوویرہ بھی کہا گیا ہے۔ اس کا دارالحکومت روڑُوکا تھا۔ روڑُوکا شاید موجودہ لاڑکانہ کا قدیم نام ہے۔ لاڑکانہ سے پہلے اس کا نام چانڈکا تھا اور چانڈکا سے پہلے شاید روڑوکا رہا ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روڑوکا سے مراد روہڑی ہو۔ مہاوَنج جاتک میں ذکر ہے کہ وادیٔ سوات میں اُڈیان ضلع ہے جس کے اُونی کمبل مشہور ہیں۔ ان حوالوں

کے ذکر سے یہ بتانا مقصود ہے کہ مہاتما بدھ کے زمانے کے بودھ ادب میں قدیم پاکستان کے بیشتر علاقوں کا ذکر بار بار آیا ہے مثلاً گاندھارا، کاشمیر، سندھو سوویر، روڑوکا، مدا، گگے کورو اور کامبوجہ۔ کمبوجہ افغانستان میں تھا جو قندھار سے لے کر کشمیر میں پنجال کے سلسلے تک جاتا تھا۔ اس میں زیادہ تر ایرانی الاصل لوگ آباد تھے۔ اُس دور میں کمبوجہ قدیم پاکستان کا حصہ تھا۔ بودھ ادب میں ان علاقے کے تذکرے کا مطلب ہے بودھ مصنفین ان علاقوں سے آگاہ تھے اور بدھ مت ان علاقوں میں پھیل چکا تھا۔

مہاتما بدھ ساری زندگی سفر میں رہے اور اپنی تعلیمات دور دراز علاقوں میں بذاتِ خود پھیلاتے رہے۔ اپنے پیرو کار علماء کو بھی جنہیں بھکشو (بھکاری) کہتے تھے، اُن کی یہی ہدایت تھی کہ دنیا کے کونے کونے میں پھیل جاؤ۔ بھکشو ایسے تارک الدنیا لوگ تھے جنہوں نے بدھ مت کی تعلیم دینے کی خاطر دنیا داری کو ترک کیا تھا۔ بھیک پر گزارہ کرتے تھے اور گھوم پھر کر لوگوں کو نئے عالمی نقطۂ نظر کی تعلیم دیتے تھے۔ صرف برسات کے موسم میں یہ لوگ مکانوں میں بند رہتے تھے۔ مہاتما بدھ کی زندگی ہی میں کئی بھکشو پنجاب، سرحد اور سندھ کے علاقوں میں آئے ہوں گے۔ ایسی بھی روایات ہیں کہ مہاتما بدھ خود بھی پاکستانی علاقوں میں اور اس کے قرب وجوار میں تشریف لائے تھے۔ مُولسر واستی وادونایا (ص ۱۴۵) میں آیا ہے کہ مہاتما بدھ بھدرم کر شہر میں تشریف لائے تھے۔ بھدر کر ایک ریاست کا نام بھی تھا۔ بھدرم کر پیشو جن پدیشو اور شہر کا پورا نام بھدرنگرم نگرم تھا۔ اسی بات کا تذکرہ (کہ مہاتما بدھ بھدرم کر ریاست کے دارالحکومت بھدرم کر شہر میں تشریف لائے تھے) دلویا ودان (ص ۷۷) میں بھی آیا ہے۔ ان دونوں مآخذ میں یہ قصہ بھی درج ہے کہ بھدرم کر کا ایک دنیادار شخص "مانڈھکا" تھا جس نے مہاتما بدھ کے ہاتھوں بدھ مت قبول کیا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مہاتما بدھ سیالکوٹ تشریف لائے تھے جو کہ موجودہ پاک پنجاب کے خاصے بڑے حصے پر پھیلی ہوئی سلطنت کا دارالحکومت تھا اور انہوں نے خود ہی اس دیس میں بدھ مت کی تبلیغ واشاعت کی تھی۔

اسی طرح سے مہاتما بدھ کے صوبہ سرحد میں آنے کے بھی حوالے ملتے ہیں۔ مختلف سنسکرت، چینی اور تبتی تصانیف میں اس بات کے تذکرے موجود ہیں "مہاپرجیہ پر ——— امیت شاستر" میں جو کہ چینی زبان میں تا چی تُو لُون کے نام سے ہے، یہ بیان آیا ہے کہ:

" بدھ شاکیہ مُنی جمبو دویپ میں پیدا ہوا، کپل وستو میں رہتا تھا، لیکن وہ اکثر مشرقی ہند کی چھ بڑی ریاستوں

میں جایا کرتا تھا۔ وہ اُڑتا ہوا جنوبی ہند بھی جاتا تھا۔ وہ شمالی ہند میں یُوچی سلطنت بھی جاتا تھا یہاں اُس نے اَپ لال اژدہے کو اطاعت پر مجبور کیا۔ پھر یُوچی سلطنت کے مغرب کی جانب جاتے ہوئے اُس نے ایک راکشی کو اطاعت پر مجبور کیا۔ ایک رات بدھ اپنی غار میں رہا اور آج تک اُس کا سایہ وہاں پہلے کی طرح موجود ہے۔ اکثر لوگ اُسے دیکھنے کے لئے غار میں داخل ہوتے ہیں لیکن اُسے دیکھنے میں کامیاب نہیں ہوتے۔ غار کے دہانے سے واپس نکلتے ہوئے انہیں دُور سے روشنی سی اور بدھ کے آثار سے نظر آتے ہیں۔ بدھ اُڑتا ہوا کائی پن کی طرف رِشی لوپو تو کی پہاڑی کی طرف گیا۔ خود آسمان پر رہتے ہوئے اُس نے رِشی کو اطاعت پر مجبور کیا؛ میں یہاں رہنا پسند کرتا ہوں، میری تمنا ہے بدھ مجھے اپنے بال اور ناخن عطا کرے'۔ رِشی نے یہاں بدھ کے لئے خراجِ عقیدت کے طور پر ایک سٹوپا تعمیر کیا۔ سٹوپا اب تک وہاں موجود ہے"۔[۱۵]

ایل ایم جوشی کا کہنا ہے کہ اس چینی بیان میں مذکور "یُوچی" سے مراد کُشان سلطنت ہے جس کا پایۂ تخت پرشس پور (پشاور) تھا۔ اس چینی عبارت میں شمال مغربی ہند کا تذکرہ "یُوچی" کے الفاظ سے کیا گیا ہے۔ یُوچی لوگ یعنی کُشان لوگ اس علاقے پر پہلی عیسوی صدیوں میں حکمران رہے۔ اُڑتے ہوئے کائی پن جانے کا مطلب ہے رستے میں رُکے بغیر کائی پن جاتے تھے۔ کائی پن سے مراد کاپشی ہے جسے اب بگرام کہتے ہیں۔ یہ شمالی افغانستان میں ہے۔ (یُوچی دراصل چین کی ایک خانہ بدوش قوم تھی جس کا ایک فرقہ کُشان ہندوستان میں آیا تھا اور یہاں انہوں نے سلطنت قائم کی تھی) شوان چھانگ (ہیون سانگ) کے بیان "سی یُوچی" میں ناگئی کا لو ہو شہر کا ذکر ہے جس سے نگرہار مراد ہے۔ نگرہار سے مراد افغانستان کے موجودہ صوبہ ننگرہار کا پایۂ تخت جلال آباد ہے۔ بیان میں ہے کہ نگرہار (جلال آباد) میں ایک سٹوپا ہے جس میں مہاتما بدھ کا ایک دانت محفوظ ہے۔ اسی میں ہے کہ بُدھ وسطِ ہند سے اُڑا اور اس جگہ آ کر اُترا۔ شوان چھانگ کے بقول یہاں ایک غار پر اژدہا بادشاہ گوپال (گوپال ناگ راجہ) کا قبضہ تھا۔ بدھ نے اس غار میں بسیرا کیا اور اپنی روشنی اور سایہ یہاں چھوڑ گیا۔ مُولسر واستی واد وِنایا میں ہے کہ بدھ نے اُترا پتھ (صوبہ سرحد) کا دورہ کیا تھا۔ یہ بھی روایت ہے بُدھ نے ننڈی وردھن کا دورہ کیا تھا (ننڈی کا مطلب لہندی بولی میں ہے چھوٹی اور وردھن کا مطلب شاید سلطنت ہے) ننڈی وردھن اُس علاقے کا قدیم نام ہے جو پشاور اور جلال آباد کے درمیان ہے۔ غالباً اسی کو اب لنڈی کوتل کہتے ہیں۔ یہاں کے بادشاہ کا نام بھُودیو یا بھُوتی دیو تھا۔ بدھ نے مع اُس کے خاندان کے اُسے بدھ مت میں داخل کیا۔ اس کے علاوہ مہاتما بدھ اس علاقے کے ایک اور شہر کُنتی نگر بھی گئے۔ یہیں پر بعد میں مہاراجہ کنشک نے اپنا مشہور سٹوپا بنوایا۔ مُولسر واستی واد وِنایا کی تدوین اگرچہ کشمیر میں ہوئی ہے۔ لیکن

اس کے کافی سارے حصے گلگت میں تصنیف ہوئے تھے۔ پنجاب اور کشمیر پر طویل عرصہ سروا ستی واد بودھوں کا غلبہ رہا۔ اور وہ اس بات پر پختہ یقین رکھتے تھے کہ مہاتما بدھ اور ان کے قریبی ساتھی ان علاقوں میں تشریف لاتے رہے تھے اور اپنا دھم انہوں نے خود یہاں پھیلایا تھا۔ مہاتما بدھ کا ایک مشہور چیلہ مہا کاتیایان تھا اُس کے بارے میں روایت ہے کہ اُس کی ماں بھدرا کا بن دُکان کی رہنے والی تھی۔ دُکان موجود واخان ہے۔ کہتے ہیں کہ مہا کاتیایان روڑو کا (تب پایۂ تخت سندھ۔ موجودہ لاڑکانہ) سے جب واپس کوشالا میں شرادستی کو جانے لگا تو پہلے وہ ملپاک (موجودہ ملغان ـــ افغانستان) گیا۔ اور وہاں سے دُکان گیا۔ پھر وہاں سے شراوستی گیا۔

مہاوستو کا بیان ہے کہ مہاتما بدھ نے بذاتِ خود کو روجن پد کے لوگوں کو بُدھ مت کا پیروکار بنایا تھا۔ کوروجن پد وہ ریاست تھی جو موجودہ دہلی، کوروکشیتر، تھانیسر (انبالہ ڈویژن) پر مشتمل تھی۔ پالی تصانیف میں اس ریاست کے ایک شہر کماسدھم کا ذکر آیا ہے جہاں مہاتما بدھ اکثر جایا کرتے تھے۔ اسی شہر میں انہوں نے اپنا مشہور خطبہ دیا جس کا عنوان ہے" مہاستی پٹھان سُتّا" (مجھما نکایا جلد اوّل نالندہ ایڈیشن ص ۷۶) کوروجن پد کے ایک اور شہر ٹُھلا کُٹھیکا میں اُنہوں نے رٹھ پال کو بودھ بھکشو بنایا اور مشہور خطبہ رٹھ پال سُتّا ارشاد فرمایا۔

(ٹُھلا ہندی بولی میں موٹے کو کہتے ہیں کھٹیکا یا کھٹیک کسی شخص کا نام معلوم ہوتا ہے۔ گویا کسی موٹے سردار کے نام پر یہ شہر بسایا گیا تھا جس کا نام کھٹیکا تھا۔ اب کھٹیک چماروں کی ایک ذات ہے جو مذکورہ علاقے ہی میں آباد ہے۔ ویسے لفظ خٹک بھی اس سے زیادہ دور نہیں ہے)

مذکورہ بالا اساطیری کہانیاں چاہے لفظ بہ لفظ درست ہوں یا نہ ہوں ان سے اتنی تاریخی حقیقت ضرور ظاہر ہوتی ہے کہ مہاتما بدھ کے زمانے ہی میں پنجاب، سندھ اور سرحد میں بدھ مت پوری قوت سے پھیل گیا تھا۔ چاہے مہاتما بدھ نے اس سرزمین پر اپنے قدم رکھے ہوں یا نہ۔ اُن کا دھرم جو ویش طبقے کی سماجی بالادستی کی علامت تھا اُن کی زندگی میں اس علاقے میں پھیل چکا تھا اور ۶۰۰ ق م سے لے کر ۴۰۰ ق م تک پاکستان کا علاقہ بدھ مت قبول کر چکا تھا۔ دوسرے لفظوں میں قدیم پاکستانی سماج برہمن اور کشتری راج سے چھٹکارا حاصل کر چکا تھا۔

یونانی مورخ میگاستھنیز (۳۵۰ ق م تا ۲۹۰ ق م) جو بادشاہ سلوقس اوّل کی طرف سے چندر گپت موریہ کے پاس بطور سفیر آیا تھا، اپنی تصنیف انڈیکا میں پاکستانی علاقے میں بدھ مت کا بالواسطہ ذکر کرتا ہے۔ کیونکہ وہ شرامنوں اور بھکشوؤں کے بارے میں بیان کرتا ہے۔ شرامن (برہمن کے مقابلے پر) بودھ اور جینی مذہبی رہنماؤں

کا نام تھا۔ وہ کہتا ہے؛

"شرامن جن کا کہ سب سے زیادہ احترام ہے 'بن باسی' کہلاتے ہیں۔ یہ لوگ جنگلوں میں رہتے ہیں، پتوں اور جنگلی پھلوں پر گزر اوقات کرتے ہیں اور درختوں کی چھال کا لباس پہنتے ہیں۔ مجامعت اور شراب سے اجتناب کرتے ہیں...... بن باسیوں کے بعد شرامنوں کے سلسلے میں احترام کے دوسرے درجے پر طبی فلسفی آتے ہیں جو کہ انسان کے خاص موضوع پر غور و فکر کرتے ہیں۔ یہ لوگ بے سر و سامان گزر بسر کرتے ہیں۔ خالی ہوا پر نہیں بلکہ چاول اور کھانے پر جو کہ یہ لوگوں سے مانگ لیتے ہیں اور لوگ انہیں بخوشی دے دیتے ہیں...... ان کا علاج زیادہ تر غذا سے ہے، دوا نہیں......
یہ لوگ بھی برہمنوں کی طرح برداشت کی مشق کرتے ہیں۔ فاعلی بھی اور مجہول بھی۔ یہاں تک کہ ایک ہی آسن پر سارا سارا دن کھڑے رہتے ہیں۔ شرامنوں کے دوسرے سلسلے زیادہ مقدس ہیں اور جادو کے ماہر ہیں اور وہ جو علم اور مُردوں کی رسومات کی مہارت رکھتے ہیں، شہروں اور گاؤں میں بھیک مانگتے پھرتے ہیں۔"

بن باسیوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو پالی میں "رُکھ مُولِک" (رُکھ = درخت، مُو: مُنہ، لِک : لُک، چھپانا۔ درختوں میں مُنہ چھپانے والے) کہلاتے تھے۔ درختوں کے نیچے بیٹھے رہتے تھے اور ترکِ لذات کی عبادت کرتے تھے۔ ترکِ لذات کی اس عبادت کو یہ لوگ "دُھوتنگ" کہتے تھے۔

مُولسروَاستی وادِ وِنایا میں کہا گیا ہے کہ مہاتما بدھ نے پیشین گوئی کی تھی کہ مہاپری نِروان (مہاتما کی وفات) کے ایک سو سال بعد ایک بھکشو جس کا نام مدھیادِنا ہوگا پورے کشمیر میں بدھ مت پھیلائے گا (یہ دِنا غالباً سرائیکی اور سندھی کا ڈِنا ہے۔ جیسے مثلاً سندھی ذات الانا پہلے الاڈِنا تھی بعد میں ڈ حذف ہو گیا اور الانا بن گئی۔ ویسے الاڈِنا سے پہلے یہ صرف ڈِنار ہی ہو گی۔ اسلام کی آمد کے بعد اللہ کا لفظ ایزاد ہو گیا ہوگا) یہ مدھیا دِنا یقیناً پالی کا مدھنتِکا یا مجھنتیکا یا مجھما ہے۔ جس کا پالی تصانیف میں بار بار ذکر آتا ہے یہ مہاراجہ اشوک کا ہم عصر ہے اس لئے ضرور بدھ کی وفات سے سو سال بعد کا ہوگا۔ دیویا وِدان کہتا ہے کہ کاشمیر پورہ 'مہاون' اور روات میں پاک بھکشوؤں کے کئی مٹھ تھے (روات گلگت ایجنسی میں ہے۔ مہاون کا لفظی مطلب بڑا جنگل ہے یہ جگہ بھی شمالی علاقہ جات میں رہی ہوگی) چینی سیاح ہیون چانگ بھی مدھنتِکا کا ذکر کرتا ہے۔ مدھنتِکا نے کشمیر کے ناگ راجہ اَروال کو شکست دے کر اُس سے بدھ مذہب قبول کروایا تھا کشمیری ناگ قبائل غالباً

غیر آریائی لوگ تھے اور برہمن یا کشتری اقتدار کی بجائے قدیم مذہبی اقتدار کی باقیات تھے۔ کشمیر میں تبدیلی مذہب ہوتے ہی

"چوراسی ہزار سانپ (ناگ) اور ہمالہ کے کئی گندھرو اور یکش اور کمبھانڈ بھی بودھ ہو گئے۔ ایک یکشا جس کا نام پنڈک تھا اور اُس کی یکشنی بیوی ہاریتہ اور ان کے پانچ سو بیٹوں نے سب سے پہلا پھل پایا۔" (بدھ مت کو قبول کرنے کا)

کشمیر اور گندھارا کے ناگ پرست لوگوں نے ناگ پرستی چھوڑ کر بدھ مت قبول کر لیا

سَمَنتا پاساڈیکا میں ہے کہ:

"تب سے کشمیر اور گاندھار پیلی پوشاک میں چمک رہے ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ تین چیزوں کی تعظیم کرتے ہیں۔[۹]"

یہ تین چیزیں ہیں مہاتما بدھ، دھرم اور سنگھ۔

بودھ انقلاب کیا تھا

بدھ مت کے ظہور کو اکثر سماجی مفکرین نے انقلاب سے تعبیر کیا ہے۔ قدیم سماجوں میں کوئی بھی سماجی انقلاب مذہبی رنگ روپ کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتا تھا۔ اور بدھ مت کی تو یہ بھی عجیب خصوصیت ہے کہ شروع میں اس کی کوئی مابعد الطبیعیات نہیں تھی۔ یہ ایک طرح کا سیکولر فلسفہ تھا جو نئی سماجی قوتوں کے ظہور کی ایک علامت تھا اور انہیں کے مفادات کی ترجمانی کرتا تھا۔ مختصراً ہم دیکھ چکے ہیں کہ وادی سندھ کی تہذیب ایک غلام دارانہ سماج کی تہذیب تھی۔ اس میں حکمران خاندان مذہبی پیشواؤں کی حیثیت رکھتا تھا گویا یہ پجاری اقتدار کا زمانہ بھی تھا۔ اس کے بعد آریائی دور منتشر قبائلی ریاستوں کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ اس دور میں اصل اقتدار کشتریوں کے ہاتھ میں منتقل ہو جاتا ہے اور پجاری طبقہ جو اب برہمن کہلاتا تھا، اُن کا دوسرا شریکِ اقتدار بنتا ہے لیکن اسی دور میں پاکستان میں ۱۰۰۰ ق م میں لوہا متعارف ہوتا ہے۔ لوہے کے زرعی آلات بننے سے مزید جنگل صاف کئے جاتے ہیں۔ کھیتی باڑی میں ترقی ہوتی ہے۔ زرعی دولت میں اضافہ سے دستکاریوں کی ترقی ہوتی ہے اور خوشحالی میں اضافے کے نتیجے میں ۷۰۰ ق م میں "دوسرا شہری انقلاب" ظاہر ہوتا ہے۔ ایک بار پھر قدیم پاکستان اور ہندوستان میں متعدد شہر نمودار ہوتے ہیں۔

تجارت عام ہوتی ہے اور ملک میں لاتعداد تاجر، تجارتی بچولیے اور خوشحال دکاندار ایک اہم طبقے کی صورت میں سامنے آتے ہیں اس زبردست معاشی ترقی کے نتیجے میں ان گنت شہری دستکار بھی خوشحال ہو جاتے ہیں اور ان کے بعد دیہی دستکار اور کسان بھی۔ پالی تصانیف اور جاتک کہانیوں میں بے شمار ایسے تذکرے ملتے ہیں جن میں کسی دستکار کی ملکیت میں کوئی باغ بتایا گیا ہے یا کوئی دستکار یا کسان بھاری نذرانے دیتا ہے یا لمبی چوڑی ضیافتیں دیتا ہے یا کوئی تاجر بیش قیمت تحائف پیش کرتا ہے۔

اب یہ ہے کہ تجارت اور زراعت سے وابستہ لوگ ویش تھے جو پہلے نیچ ذات (غلام طبقہ) سمجھے جاتے تھے اور کسی سماجی عزت کے مستحق نہ تھے اور ان کا استحصال بھی ہوتا تھا۔ جب کہ دستکار تو شودر تھے انہیں تو شاید انسانی درجہ بھی حاصل نہیں تھا۔ اب یہ سب لوگ خوشحال تھے، سماجی عمل میں مصروف۔ یہ لوگ بھی سماج میں اپنا مقام چاہتے تھے۔ شہری حقوق چاہتے تھے۔ تعلیم کے دروازے ان پر بند تھے۔ یہ لوگ تعلیم چاہتے تھے۔ ذات پات کے ذلت آمیز بندھنوں کو توڑنا چاہتے تھے۔ عورت کی مظلومی کو کم کرنا چاہتے تھے۔ ایسا چاہنے والے لوگ ویش اور شودر تھے یہ تھے وہ سماجی طبقات جن کے مفادات کی ترجمانی بدھ مت نے کی۔ یہ تھیں وہ نئی سماجی قوتیں، سماج کی ترقی پسند قوتیں جو اپنے سماجی عمل کی آزادی چاہتی تھیں۔ یہ نہیں کہ ویش یا شودر براہ راست اقتدار پر قبضہ کرنا چاہتے تھے۔ ہرگز نہیں یہ بھی نہیں کہ وہ مذہبی علمی یا فکری قیادت حاصل کرنا چاہتے تھے وہ تو صرف صنعت و تجارت کی آزادی چاہتے تھے پیسہ بنانا چاہتے تھے اور اس کام کے لئے ضروری لوازمات کی یقین دہانی چاہتے تھے۔ یعنی یہ کہ علم کے دروازے سب لوگوں پر بلا تمیزِ ذات پات یکساں کھلے ہوں۔ تمام لوگوں کو ہر قسم کے پیشے اختیار کرنے کی آزادی ہو۔ عورتوں کو کاروبارِ زندگی میں شریک ہونے کا حق حاصل ہو۔ اونچے طبقوں کے کوئی خاص حقوق یا امتیازات نہ ہوں۔ اگرچہ بدھ مت نے کھل کر ذات پات کے تصورات کی مخالفت نہیں کی اور اس کی بیخ کنی کے لئے مہم نہیں چلائی لیکن انہوں نے سنگھ کی رکنیت کے دروازے تمام لوگوں پر ذات پات کی پرواکئے بغیر کھول دیئے تھے[۱] حتیٰ کہ عورتوں کو بھکشونی بننے کی اجازت بھی اور بھکھونی سنگھ مردوں سے الگ آزادانہ قائم تھے۔ مہاتما بدھ اکثر نیچی ذات کے لوگوں کے گھروں میں جاکر ٹھہر جاتے تھے۔ ایک حجام اُپالی بُدھ کے سنگھ کا رکن تھا اور مہاتما کے انتہائی قریبی ساتھیوں میں سے تھا۔ اس اعتبار سے بدھ مت کی لہر ذات پات کے نظام کے خلاف (قدیم طریقۂ استحصال اور قدیم حکمران طبقات) کے خلاف ایک تحریک تھی اگرچہ غیر جارحانہ!

ابتدائی بدھ مت ویدی برہمن مت کے اصولوں کے سراسر خلاف تھا۔ بودھ فلسفہ ویدوں کی الہامی یا مقدس

حیثیت کو نہیں مانتا تھا۔ ویدی تعلیمات کو غلط سمجھتا تھا اور ویدی قربانیوں کی رسومات پرستی کے خلاف تعلیم دیتا تھا چونکہ وید ہی برہمن مت کی وہ اصل بنیاد تھے جس پر برہمنی اقتدار کی عمارت کھڑی تھی لہٰذا ویدوں کی مخالفت کا مطلب تھا برہمنی اقتدار کی مخالفت۔ برہمنوں کا دعویٰ تھا کہ وہ اپنی ماہرانہ رسوم کی ادائی کے ذریعے دیوتاؤں کے ساتھی بن جاتے تھے۔ بودھوں نے ان خیالات کا مذاق اڑایا۔ ابتدائی بودھوں کے نزدیک اونچے سے اونچے ویدی دیوتا بھی مہاتما بدھ کے آگے، ہیچ تھے، ابتدائی آریاؤں کا عظیم دیوتا اِندر اور موخر ویدی ادب کا عظیم دیوتا برہما (یا برہسپتی یا پرجاپتی) دونوں مہاتما بدھ کے ادنیٰ نوکر اور خادم تھے۔ ویدی ادب کے مطابق تمام دیوتا قادرِ مطلق اور لافانی تھے۔ جب کہ ابتدائی بودھ فلسفے کے مطابق یہ تمام دیوتا بھی کرم کے اصولوں کے تابع تھے اور موت اور دوبارہ جنم کے ماتحت تھے۔ برہمن مت کے مطابق کائنات کو ایک واحد ہستی/ایک قادرِ مطلق نے تخلیق کیا تھا جو کائنات کا آقا تھا۔ بدھ مت نے اس تصوّر کی کھل کر نفی کی اور کہا کہ کائنات تو بس ہے۔ مہاتما بدھ کے خیالات کی روشنی میں ویدوں کا سارا دھرم نروان کے حصول کے سلسلے میں فالتو اور بیکار سی چیز قرار پاتا تھا۔

برہمنوں اور بودھ شرامنوں کے بیچ ایک اور نمایاں فرق یہ تھا کہ برہمنوں کے مثالی انسان رِشی اور دوسرے ویدی سادھو اپنی تفصیلات میں اسی دنیا کے انسان تھے وہ دنیاداری کی زندگی بسر کرتے تھے۔ صحت، تندرستی، درازیٔ عمر، خوشحالی اور کثرتِ اولاد کی دعائیں کرتے تھے۔ قربانیوں پر اخراجات کرتے تھے اور مذہبی رسومات کے نام پر گانے بجانے کے جشن مناتے تھے جب کہ بودھ شرامن اور مُنی اس قسم کے تارک الدنیا تھے جنہوں نے دنیاوی خوشیوں اور غموں کی زندگی چھوڑ کر روحانی ترقی کا راستہ اختیار کیا تھا۔ وہ دھیان (استغراق۔ مراقبہ) میں رہتے اور مُکتی اور نروان کی تمنا کرتے تھے۔ ساتھ ہی تمام عوام کی بھلائی کے لئے اُنہیں ایک نیا دھرم (فلسفۂ حیات) سکھاتے تھے۔ ویدوں میں انسان کا اہم فرض کرم کانڈ تھا یعنی رسومات کی ادائیگی جب کہ بدھ مت میں اہم فرض دھیان (مراقبہ) اور یوگ (زُہد) تھا۔ ویدوں کا تصوّرِ علم "ویدترائی" کے نظریئے سے عبادت تھا یعنی پہلے تین ویدوں کی تعلیم حاصل کرنا۔ جب کہ بودھ نظریۂ علم "اوِدیّا" (ادراک) میں ظاہر ہوتا تھا۔ اودیا کا مطلب تھا "سہ پرتی بصیرت" یعنی سابقہ زندگیوں کا علم، آسمانی آنکھ اور آسروا کو ختم کرنا۔ آسروا کے مفہوم میں شہوت، ہوسِ زندگی، غلط تصورات اور روحانی اندھاپن شامل تھا۔ ویدوں کے مطابق "برہمچاری" (طالب علم) ایسے شخص کو کہتے تھے جو کسی برہمن سے ویدوں کی تعلیم حاصل کرے۔ بودھوں کے نزدیک طالب علم وہ تھا جو ایک پاکیزہ اور مذہبی زندگی گزارتا تھا تاکہ "سنسار" سے نجات حاصل کرے۔ بودھ برہمچاری ایک روحانی شخص تھا۔ بدھ روحانیت میں پوری شخصیت کی، ہمہ جہتی

تربیت مقصود تھی یعنی ایک تو وہ ضبطِ صادق (شیلا) کو ترقی دے۔ دوسرے ذہنی ارتکاز اور غور و فکر (سمادھی) کرے

شیلا یا سل کا مفہوم ہے

"تمام گناہوں کے ارتکاب سے اجتناب"

سل اور سمادھی کے ذریعے ہی وہ پرجنیہ (دانائی) حاصل کر سکتا ہے۔ سل کے مفہوم میں چار چیزیں شامل ہیں:-

۱۔ صحیح ارادہ (اچھے تنا)

۲۔ متلازم ذہنی احوال (چیتک)

۳۔ ذہنی ضبط (سم ور)

۴۔ حقیقی عدم جارحیت

اس کے مقابلے پر وید کہتے تھے کہ طالب علم تین مقدس قرضوں کو ادا کرے۔

۱۔ ایک رشیوں کا

۲۔ دوسرا دیوتاؤں کا

۳۔ تیسرا باپوں (پتروں) کا

رشیوں کا قرضہ برہمنوں کی شاگردی اختیار کر کے اُتارا جا سکتا تھا۔ دیوتاؤں کا قربانیاں دے کر اور باپوں کا آگے اپنی اولاد پیدا کر کے۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو برہمن مت ضابطہ پرستی اور ظاہر پرستی تھی جب کہ بدھ مت ایک طرح کی روحانیت تھی یا تصوف تھا۔ برہمن اور بھکشو میں اُسی قسم کا تضاد تھا جس قسم کا مُلّا اور صوفی میں ہے۔ برہمن خود دنیاوی زندگی گزارتے تھے۔ عیش کرتے تھے اور عوام کو قربانیاں دینے کی تلقین کرتے تھے۔ عوام کی ان قربانیوں سے بھی سارے فائدے برہمنوں کو پہنچتے تھے۔ ان کے برعکس شرامن بھکشو خود سادگی اور ترک دنیا کی زندگی گزارتے تھے اور عوام کو عدل اور اعتدال کی دنیاوی زندگی گزارنے کی تعلیم دیتے تھے۔ برہمن مت پرانے حکمران طبقات کا فلسفہ بن چکا تھا اور تازہ دم بدھ مت تاجروں اور محنت کش عوام کا فلسفہ تھا۔ برہمن جانوروں کو ذبح کرنے، خون بہانے اور قربانیاں کرنے کی تلقین کرتے تھے ان کے مقابلے پر مہاتما بدھ نے دھم کا سماجی کردار متعین کیا۔ انہوں نے سماجی اخلاقیات کی تلقین کی اور ہمہ گیر امن کا درس دیا۔ انہوں نے کرُونا (شفقت) میتری (دوستی) مُدیتا (ہمدردی) اور اُپکشا (غیر جانبداری) کے رہنما اصول سکھائے مہاتما بدھ نے انسانی کردار کی جن خوبیوں کی تلقین کی وہ سب امن اور بھائی چارے کی فضا پیدا کرنے والی سماجی صفات

ہیں۔ مثلاً سچائی، عوام کی خوشی اور بھلائی میں اپنی خوشی اور بھلائی پانا (اپیکشا) ناوابستگی (یعنی دوست یا دشمن سے یا کسی بھی فریق سے ترجیحی سلوک نہ کرنا۔ اس غرض سے کہ وہ اپنا ارتکاز عام انسان دوستی پر کرے۔ وہ اس بات پر غور کرنا شروع کرے۔ کہ وہ کس طرح ساری مصیبت کو دور کر سکتا ہے[۵۴]) نفیِ ذات، بے لوثی، عصمت و عفت، وسعتِ قلبی، تحمل اور بُردباری، انکسار، لالچ، غصے اور غرور سے آزادی، خود انحصاری، ہوشیاری، قناعت، رحم دلی، استغراق، دانائی اور جویائے معرفت ذہن۔

یہ ساری صفات عوامی سوچ کی نمائندگی کرتی ہیں۔ بالخصوص متوسط طبقہ جو پُرامن ماحول میں معاشی ترقی کرنا چاہتا ہے۔ دستکار، دکاندار، سفری تاجر اور متوسط کاشتکار جو مذہبی قربانیوں کی فضول خرچیوں سے بچ کر سرمایہ کاری کرنا چاہتے ہیں، جو اپنی محنت پر بھروسہ کرنا چاہتے ہیں حسب نسب اور ذات پات پر نہیں۔

بودھ فلسفے کا عظیم ترین موقف "پتی چا سم اُپاد" (پایتی چے سموپاد) ہے۔ اس کا لفظی مطلب ہے "باہمی منحصر پیدائش" اس نظریے میں جدلیاتی مادیت کے جراثیم نظر آتے ہیں۔ اس کے مطابق تمام کائناتی مظاہر، تمام مادی مظاہر علت و معلول کے رشتے سے ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ یہ سب اندرونی تبدیلی سے دوچار ہیں اور سب کو آخر انحطاط پذیر ہو کر ختم ہو جانا ہے کوئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ کوئی سابقہ وجود نہ ہو جس میں سے وہ جنم لے۔ عدم سے کوئی بھی شے وجود میں نہیں آتی۔ ہر وجود کسی دوسرے وجود سے جنا ہے اور ہر وجود ختم ہو کر کسی دوسرے وجود کو جنم دے گا۔ اس مادی تفکر کو پھر مہاتما بدھ سماجی عمل سے جوڑتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"لوگ کس مصیبت کی حالت میں ہیں۔ وہ پیدا ہوتے ہیں اور مرتے ہیں۔ چلے جاتے ہیں اور پھر پیدا ہوتے ہیں اور وہ اس انحطاط، موت اور مصیبت کی راہِ نجات سے ناواقف ہیں۔ موت و انحطاط کی مصیبت سے بچاؤ کا راستہ کس طرح معلوم ہو۔ یہ انحطاط و موت کیسے وجود میں اور کس کے ماتحت ہو کر یہ آتے ہیں[۵۵]"

اس غور و فکر سے مہاتما نے نتیجہ نکالا کہ

"انحطاط و موت اُسی وقت واقع ہوتے ہیں جب کہ جنم ہو۔ اس لئے وہ پیدائش پر منحصر ہیں۔ پیدائش اُسی وقت ممکن ہے جب کہ بھاؤ (سابقہ وجود) ہو۔ بھاؤ، ہو نہیں سکتا جب تک اُپادان (استقلال) نہ ہو۔ اپادان منحصر ہے، تنہا (خواہش) پر۔ تنہا کے لئے ویدنا (احساس) کا ہونا ضروری ہے۔ ویدنا یا احساس کے لئے پھس (حسی اتصال — وصل) کا ہونا ضروری ہے۔ پھس چھ ہیں اور چھ آیتن (میدانِ احساس) ہیں

چھ آئتین کے لئے نام روپ (نام؛ نام، شخصیت، خودی اور روپ، مادہ) کی ضرورت ہے۔ نام روپ یعنی فرد کے جسم اور خودی کا ہونا بغیر وِن نان (شعور) کے ناممکن ہے اور ون نان کے لئے سنکھارہ (ارادہ فعل) کی ضرورت ہے۔ سنکھارہ اُسی وقت ممکن ہے جب اَوِدیا (ادراک) ہو۔ اگر اودیا کو روکا جائے تو سنکھار بند ہو جائیں گے اور اگر سنکھار کو روکا جائے تو وِن نان رُک جائے گا وعلیٰ ہذالقیاس"[۱۳]

مہاتما بدھ مظاہر کے باہمی انحصارات کے تسلسل کو "بھاؤ چکر" (وجود کا سلسلۂ انحصار) کہتے تھے۔ قدیم شارحین نے اس کا رشتہ برہمنی آواگون کے تصور سے جوڑا ہے لیکن یہ درست نہیں معلوم ہوتا۔ درحقیقت ایسا لگتا ہے کہ مہاتما بدھ وجود اور مظاہر وجود کے سلسلہ علت و معلول کی جدلیات کو سمجھنے کی کوشش کر رہے تھے۔ مادّے اور خیال کی جدلیات بھی اس بحث میں اپنی جھلک دکھاتی ہے۔

مہاتما بدھ کے خیالات میں دُکھ کا فلسفہ بھی بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اُن کا ایک مقولہ ہے: "سَرَوَم دُکھم" سبھی کچھ دُکھ ہے۔ سارناتھ کے وعظ میں انہوں نے کہا تھا:

"پیدائش دُکھ ہے، عمر دُکھ ہے، بیماری دُکھ ہے، موت دُکھ ہے، ناخوشگوار سے رابطہ دُکھ ہے، خوشگوار سے جدائی دُکھ ہے، ہر خواہش جو پوری نہیں ہوتی دُکھ ہے۔ دُکھ کا فلسفہ اُن کی "چار پاک سچائیوں" میں سے پہلی سچائی ہے۔ دوسری سچائی دُکھ کے پیدا ہونے کے بارے میں ہے۔ یہ ترشنا (سنسکرت: ترشنا اردو: پیاس یا خواہش) کا نظریہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دُکھ پیاس سے جنم لیتا ہے۔ پیاس جو بار بار پیدائش کی طرف لے جاتی ہے جو خوشی ڈھونڈتی ہے۔ کبھی یہاں کبھی وہاں ـــــ نفسانی مسرتوں کی پیاس، لافانی زندگی کی پیاس، اقتدار کی پیاس ـــــ یہ پیاس دُکھ اور مصیبت کو جنم دیتی ہے۔ تیسری سچائی دُکھ کو ختم کرنے کے بارے میں ہے کہ ایک ایسا راستہ ہے جس پر چل کر دُکھ کو ختم کیا جا سکتا ہے اور بار بار پیدائش کے سنسار (دنیا) سے نجات حاصل کی جا سکتی ہے۔ تمام خواہشات اور خوشیوں سے نجات کا راستہ، ہی دُکھ کو ختم کرنے کا راستہ ہے۔ دنیاوی رشتوں، ناطوں، خواہشات اور خوشیوں سے جان چھڑانے سے غالباً بدھ کی مراد صرف ہمعصر سماج کے ذات پات سے جکڑے ہوئے سماج کی انسان دشمن طبقاتی خواہشات سے نجات مراد تھی۔ لیکن اس بات کو اُس نے موضوعی طور پر بیان کیا ہے۔ چوتھی پاک سچائی اُس راستے کے بارے میں ہے جو دُکھ سے نجات دلاتا ہے۔ یہ راستہ بدھ مت میں "مدھیم مارگ" (درمیانی راستہ) کہلاتا ہے جو دو انتہاؤں سے بچ کر چلنے کا راستہ ہے، یعنی ایک طرف مکمل ترکِ دنیا، تیاگ، تپسیا اور نفس کشی سے

بچنا اور دوسری طرف حرص و ہوا سے بچنا (علامتی طور پہ یہ سماج کے درمیانی طبقے کی راہ عمل معلوم ہوتی ہے) ان دو انتہاؤں سے بچنے کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی تنہا یا ترشنا (پیاس، خواہش) سے بچے۔ دنیاوی چیزیں جن کی آدمی اتنی خواہش کرتا ہے ابدی اور حقیقی نہیں بلکہ گزر جانے والی ہیں۔ "سَروَم اَنِتّیَم" "ہر شے گزر جانے والی ہے۔" "سَروَم شُنیَم" "ہر شے عدم ہے" (شُن: کچھ نہیں)

بعد میں بودھوں نے نجات کے اس راستے کی تین شرائط متعین کیں جو ان تین دعاؤں میں مذکور ہیں:
"بُدھم شرنم گچھمی" "میں بدھ کی پناہ میں آیا ہوں"، "دھمّم شرنم گچھمی" "میں دھرم کی پناہ میں آیا ہوں اور "سنگھم شرنم گچھمی" "میں سنگھ کی پناہ میں آیا ہوں۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ دُکھ کا فلسفہ کیوں ایک کشتری شہزادے کے ذہن میں پیدا ہوا اور کیوں سب حکمرانوں نے اس کو قبول کیا۔ اس کے بارے میں عام رائے یہی ہے کہ تجارت کے پھیلنے سے اور نئی سماجی قوّتوں کے اُبھر آنے سے قدیم قبائلی حکومتوں کا برقرار رہنا ممکن نہ رہا تھا۔ وقت کی ضرورت تھی اور حالات بھی موافق تھے کہ بہت سے قبائل کو یکجا کر کے بڑی ریاستیں بنائی جائیں بلکہ بالآخر تمام ریاستوں کو ضم کر کے ایک بڑی سلطنت کی داغ بیل ڈالی جائے اور یہ ہو بھی رہا تھا ــــ بالآخر عظیم موریہ سلطنت وجود میں آئی بھی ــــ

اس لئے ایک طرف بدھ مت زوال آمادہ حکمرانوں کے دُکھ کو ظاہر کرتا ہے جو اب نئی قوّتوں سے بڑے دُکھ کے ساتھ سمجھوتہ کرنے پر آمادہ ہو گئے تھے ــــ اور دوسری طرف عوام کے دُکھ کو اُس کے ساتھ جوڑ کر ایک روشن خیال نظامِ فکر کی تشکیل کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اُس نے وادیٔ سندھ کی تہذیب کے قدیم مُنیوں کا مذہبی ڈسپلن لے کر اُسے اپنے فلسفے کے ساتھ منسلک کیا۔ عظیم برداشت، تحمّل اور نظم و ضبط کا رویّہ نئی فکر کے ساتھ مربوط کیا۔ بُدھ مت کے دُکھ کے فلسفے اور خاص طور پر اس کے مقبول ہونے کی سماجی بنیاد یہی نظر آتی ہے۔

برہمنی فکر میں "آتما" (خودی) پہ بہت زیادہ زور دیا جاتا تھا اور "آتما" کو "برہما" (حقیقتِ مطلقہ) کے مثیل سمجھا جاتا تھا۔ گوتم بدھ نے کہا "اَہَم" (آتما) کا نظریہ باطل ہے۔ دنیا میں کوئی حقیقی، مطلق اور تبدیلی سے مبرا خودی اپنا وجود نہیں رکھتی۔ ہر وجود تبدیلی سے دوچار ہے یہ تصور ایک انقلابی تصوّر تھا۔ کیونکہ اگر کوئی "آتما" کوئی وجود اور کوئی خودی قائم بالذات، مستقل، ابدی اور غیر متغیر نہیں ہے تو کوئی ذات پات، کوئی سماجی مرتبہ، کوئی عزت اور ذلّت مستقل اور غیر متغیر نہیں ہے۔ چنانچہ ذات پات پر ــــ سماج کی غلام دار تقسیم پہ ــــ براہ راست حملہ نہ کرتے ہوئے بھی بدھ مت نے ذات پات کے نظام کی فکری بنیادوں کو ہلا ڈالا اگرچہ سماجی بنیادیں تو زراعت اور تجارت کی

ترقی نے پہلے ہی ہلا دی تھیں۔

ابتدائی بدھ مت نے پرانی عقیدہ پرستی کی جگہ کسی قسم کی نئی عقیدہ پرستی کو تخلیق نہیں کیا پرانی مابعدالطبیعیات کی جگہ کوئی نئی مابعدالطبیعیات نہیں بنائی "کالام سُتا" میں ہے کہ عقل پسندانہ سوچ پر انحصار کرنا چاہیئے اور احتیاط کے ساتھ چیزوں کو سمجھ کر نظریہ بنانا چاہیئے۔ مہاتما بدھ کا "مدھیم مارگ" ۔۔ درمیانی راستہ ۔۔ ایک طرف تو ترک دنیا نفس کشی اور لذت و شہوت پرستی کے بیچ درمیانی راستہ ہے۔ دوسری طرف یہ مذہبی عقیدہ پرستی اور دہریت کے درمیان سوچ اور عمل کے اتحاد کا نظریہ ہے۔ مہاتما بدھ کا خیال تھا کہ نِروان حاصل کرنے کے بعد سنسار یعنی مسلسل تبدیلی اور دُکھ کا عمل رُک جاتا ہے اور اسی سنسار یعنی دنیاوی عمل سے نجات، ہی بدھ مت کا مطمح نظر ہے۔ بدھ مت کے نظریئے اور عمل دونوں کا مقصد نروان حاصل کرنا ہے۔

بدھ مت کسی خاص نسل، رنگ، ذات پات، علاقے یا ملک کو اپنے فلسفے کی بنیاد نہیں بناتا بلکہ اس کا پیغام ساری دنیا، ساری انسانیت کے لئے ہے۔ یہ اُن تاجروں کے خیالات کا عکس ہے جو ایک طرف مگدھ سے لے کر بدخشاں، کابل اور قندھار تک اپنا سامانِ تجارت لے جاتے تھے اور دوسری طرف گلگت سوات اور کشمیر سے لے کر دریائے سندھ کے ساتھ ساتھ روڑو کا (لاڑکانہ) تک اپنا سامانِ تجارت لے جاتے تھے۔

بدھ مت کے فلسفے کا ایک طویل سماجی پس منظر ہے۔ یہ نہ تو اچانک نمودار ہوا ہے اور نہ مہاتما کے اپنے ذہن کی پیداوار ہے۔ یہ اُس نئی سماجی صورت حال کی پیداوار ہے جو کم از کم دو سُو سال سے آہستہ آہستہ سامنے آ رہی تھی۔ عقل پسندی، انسان دوستی، برہمن مت کی مخالفت، قربانیوں اور رسومات پرستی کی مخالفت، بہت پہلے سے شروع ہو چکی تھی۔ خود اپنشدوں میں جو کہ برہمنوں کی تصانیف ہیں ان رجحانات کو دیکھا جا سکتا ہے۔ اگرچہ محدود حد تک بدھ مت کے اندر جو بودھی ستو کا تصور ہے وہ اسی بات کی نشان دہی کرتا ہے کہ پہلے بھی کئی ایسے لوگ گزرے ہیں جو بدھ بننے کی کوشش کر رہے اور نئے خیالات کی تشکیل و ترتیب کر رہے تھے۔ بودھی ستو کا پالی تلفظ بودھی ستا ہے جس کا مطلب ہے وہ شخص جس کا ست ۔۔ جوہر ۔۔ بودھی ہے یعنی بدھ جیسا ہے۔ گویا یہ آگے چل کر بدھ بنے گا گوتم بدھ بھی گیان سے پہلے بودھی ستو تھے۔ بودھوں کا مذہبی عقیدہ ہے کہ مہاتما بدھ پچھلے کئی جنموں میں بودھی ستو کے روپ میں دنیا میں آئے ہیں۔ مہاتما کے علاوہ بھی ہزاروں بودھی ستو آتے رہے ہیں۔ اس دیو مالائی تصور میں اس حقیقت کو دیکھا جا سکتا ہے کہ مہاتما بدھ سے پہلے بے شمار مفکر اور سادھو سنت انہی خطوط پر سوچ بچار کر رہے تھے اور یہ فلسفہ اپنی تشکیل کے ایک تاریخی دور سے گزرا ہے۔ جین مت بھی اسی فکری دھارے کی ترجمانی کرتا ہے کم از کم

اس حد تک کہ وہ معاشرے میں عام انسانوں پر برہمن کی بالادستی کو ختم کرتا ہے۔ البتہ بدھ مت اور جین مت کی سماجی بنیادوں میں اتنا فرق ہے کہ بدھ مت تاجروں، دکانداروں، کاریگروں، دستکاروں اور کاشتکاروں الغرض تمام عوامی طبقات کے مفادات کی نمائندگی کرتا ہے۔ جب کہ جین مت صرف تاجروں اور درمیانی لوگوں کے مفادات کی نمائندگی کرتا ہے جین فلسفہ پیداواری عمل میں مصروف دستکاروں اور کسانوں دونوں کی سوچ سے ناواقف ہے۔ صرف ایسے لوگ جو ادھر سے مال لے کر اُدھر فروخت کردیں اُنھی کے خیالات کا عکس جین مت میں ہے (تفصیل آگے)

بدھ مت کے سماجی پس منظر کے طور پر بعض مورخین نے نسلی اور قبائلی عناصر کے کردار پر زیادہ زور دیا ہے۔ ڈاکٹر ونسنٹ اے سمتھ[۳۱] کے بقول مہاتما بدھ نسلی طور پر منگول تھے۔ ان معنوں میں کہ وہ اُن پہاڑی نسلوں میں سے تھے جن میں گورکھا اور تبتی لوگ وغیرہ شامل ہیں۔ مہاتما کے چہرے کے نقوش منگولیائی تھے۔ ان کا خاندان شاکیہ نسلی طور پر لچھوی خاندان سے مخلوط تھا اور یہ سارے خاندان شاکیہ، لچھوی اور شیشوناگ (جو سب آپس میں رشتوں ناطوں میں جڑے ہوتے تھے) ہند آریائی نسل سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ بلکہ قدیم پہاڑی نسلوں سے تھے جیسا کہ گورکھا اور تبتی ہیں۔ ان قدیم مقامی لااصل خاندانوں کو اگرچہ برہمنوں نے کشتری تسلیم کیا ہوا تھا لیکن یہ برہمنوں کی برتری تسلیم نہیں کرتے تھے اس پس منظر میں مہاتما بدھ نے آریائی عناصر کے خلاف غیر آریائی عناصر کی فکری بغاوت کی قیادت کی۔ شیشوناگ قبیلے کی حکومت مگدھ میں تھی جس کے بادشاہ بمبی سار نے گوتم بدھ کی کافی تعظیم کی تھی۔ مگر بمبی سار کو اُس کے بیٹے اجات شترو نے معزول کر کے خود تخت پر قبضہ کر لیا اور بدھ مت کی روایات کے مطابق باپ کو قتل کر دیا۔ جین روایات کے مطابق بمبی سار نے قید خانے میں خودکشی کر لی تھی۔ اجات شترو نے جین مت سے تعلق اُستوار کیا۔ کیونکہ مہاویر اور بمبی سار آپس میں رشتہ دار بھی تھے اور مہاویر لچھوی خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔

اس تعبیر میں اتنی صداقت ضرور ہے کہ برہمنی اقتدار کے خلاف اور برہمنی ذات پات کے خلاف مہاتما بدھ کی بغاوت میں محکوم طبقات کے علاوہ مقامی الاصل حکمران طبقات بھی شامل ہو گئے تھے۔ لیکن اجات شترو جس نے ۲۷ سال حکومت کی (اور مقامی الاصل تھا) اُس کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ گوتم بدھ کا مخالف تھا اور مہاتما کے حریف دیودت کے کہنے پر اُس نے اپنے باپ کا تختہ اُلٹا تھا۔ دیودت قدیم بودھی سنتوں کے سلسلے کا مذہبی رہنما تھا اور اپنی دانست میں بدھ یا پیغمبر تھا جب کہ وہ گوتم کا چچیرا بھائی بھی تھا۔ تو دیودت اجات شترو اور گوتم بدھ کی باہمی چپقلش کی بنیاد طبقاتی یا نظریاتی نہیں تھی بلکہ صرف ذاتی تھی۔

مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ قدیم پاکستان میں ابتدائی بدھ مت کی مقبولیت برہمنی اقتدار اور ذات پات پر مبنی

غلام دارانہ نظام کے خلاف عوامی طبقات کے اُبھار کو ظاہر کرتی ہے۔ اگرچہ بعض مورخین کسی "بدھ مت کے زمانے" یا "بُدھسٹ پیریڈ" کو تسلیم نہیں کرتے مثلاً ڈاکٹر ونسنٹ سمتھ۔ اور اُن کے خیال میں بدھ مت کبھی بھی ہندوستان کی اکثریتی آبادی کا مذہب نہیں رہا لیکن حقیقت کچھ اس طرح سے معلوم ہوتی ہے کہ پورے قدیم ہندوستان کی آبادی کی اکثریت تو نہیں لیکن قدیم پاکستان کی آبادی کی اکثریت ضرور بدھ مت کی طرف جُھک گئی تھی۔ ورنہ ہزاروں لاکھوں کی تعداد میں بدھ کے مجسمے گندھارا میں نہ بنائے جاتے اور گھر گھر میں بدھ کا بُت نہ پہنچ گیا ہوتا (لفظ "بُت" بمعنی مجسمہ اسی بُدھ کا مفرّس ہے) اور بعد کے سارے زمانوں میں وادیٔ سندھ کی ثقافت باقیماندہ ہند سے الگ نہ ہوتی۔ بدھ مت کا ابتدائی زور اُترا پتھ؛ شمالی تجارتی راستے یعنی مگدھ سے جلال آباد تک اور ادھر کشمیر سے ساحلِ سمندر تک۔ یا آج کی اصطلاحات میں پورے پاکستان اور بھارت کے شمالی حصے میں تھا۔ ان علاقوں میں بدھ مت کی اکثریت کا ہونا یقینی ہے اور بودھی زمانے (بدھسٹ پیریڈ) کا ہونا بھی۔

بودھی انقلاب اگر کامیاب ہوتا تو اس کے نتیجے میں ایک جاگیردار سلطنت کا وجود میں آنا لازمی سا تھا، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بودھی انقلاب کی قیادت قدیم اسالیب زندگی رکھنے والے مذہبی رہنما (مُنی) اور تاجر کر رہے تھے اُن کے شریک عمل دستکار اور کسان تھے (اُس دور کے کسان بھی شُودر تھے) اس انقلاب کی تکمیل مہاتما بدھ کی زندگی میں نہیں ہوئی۔ ان انقلابی طبقات کی طاقت کہیں اشوک کے زمانے میں (بدھ کی وفات کے تقریباً سوا دو سو سال بعد) اس قابل ہوئی کہ انقلاب کی تکمیل کر سکے۔ اشوک نے ایک وسیع علاقے پر پھیلی ہوئی سلطنت بنائی اور ایک نیا نظام سلطنت تشکیل دیا۔ یہ وہی نظام "پر مبنی سلطنت تھی جس کا سماج غلام دارانہ اور جاگیردارانہ کے درمیان عبوری حیثیت رکھتا تھا۔

بودھ تحریک کے خلاف ایک رائے

مہاتما بدھ نے جس فکری تحریک کی قیادت کی عموماً اُسے انقلاب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن اس نقطۂ نظر کے خلاف بھی ایک رائے ہے۔ بعض مفکرین بدھ مت کو ایک رجعتی تحریک بھی سمجھتے ہیں۔ اُن کے خیال میں بدھ مت نئی اُبھرتی ہوئی ترقی پسند سماجی قوتوں اور محکوم طبقات کی بغاوت کو سرد کرنے اور انہیں سمجھا بجھا کر عدم تشدد پر آمادہ کرنے کی تحریک تھی۔ یہ انقلاب برپا کرنے کی نہیں اُسے روکنے کی تحریک تھی۔ اس رائے کی بنیاد بودھ تحریک کی مندرجہ ذیل خصوصیات پر ہے:

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ مہاتما بدھ خود ایک زوال پذیر رجواڑے کے شہزادے تھے اور بعد میں پورے ہندوستان سے زوال پذیر ریاستوں کے بادشاہ یا شہزادے آ آ کر اُن کے سنگھ میں شامل ہوتے رہے۔

۲۔ بدھ مت کو برصغیر کے اکثر راجوں مہاراجوں نے فوراً قبول کیا اور اپنا ریاستی دھرم بنایا۔

۳۔ مہاتما بدھ کے اکثر قریبی ساتھی خود برہمن یا کشتری تھے۔ حتیٰ کہ اُن کا ساتھی حجّام اپالی بھی پہلے شاہی حجام رہ چکا تھا۔

۴۔ بدھ مت عدم تشدّد کا دھرم ہے جب کہ انقلابات میں محکوم طبقات طاقت کے ذریعے برسرِ اقتدار طبقات کا تختہ اُلٹتے رہے ہیں۔

۵۔ بدھ مت نروان کا طالب ہے۔ وہ "درمیانی راستے" پر چل کر کائنات میں زندگی کے "بھاؤ چکر" کا خاتمہ چاہتا ہے۔ لہٰذا یہ فنا پذیری کا درس دیتا ہے، جدوجہد اور فتح کا نہیں۔

ایک خیال یہ ہے کہ بدھ مت "سمجھوتے" کا فلسفہ پیش کرتا ہے۔ جس میں پرانے حکمران طبقات کو نئی ترقی پذیر سماجی قوتوں (تاجروں اور نئے رئیسوں) سے سمجھوتہ کرنے کی راہ دکھائی گئی ہے اور یہ سمجھوتہ غلام طبقات کے خلاف تھا۔

یہ موقف سراسر وزن سے خالی نہیں۔ اس رائے کو اگر سنجیدگی سے لیا جائے تو مہاتما بدھ کی ایک دلچسپ نظیر چین میں نظر آتی ہے۔ کنفیوشس (۵۵۱ ق م تا ۴۷۹ ق م) گوتم بدھ کا ہم عصر تھا۔ وہ زمانہ چین میں غلام دار حکمرانوں کے خلاف غلاموں کی بغاوتوں کا زمانہ تھا۔ اکثر ان غلام بغاوتوں کی قیادت نیا اُبھرتا ہوا زمیندار طبقہ کر رہا تھا۔ کنفیوشس جہاں بھی گیا جگہ جگہ غلام کسانوں نے اُس کی مخالفت کی جگہ جگہ سے اُسے مار بھگایا۔ دوسری طرف مختلف ریاستوں میں اُسے پرانے حکمرانوں کی طرف سے انتظامی عہدے بھی دیئے گئے۔ حتیٰ کہ تین ماہ کے لئے وہ "ریاستِ لُو" کا وزیرِ اعظم بھی رہا۔ اس مختصر عرصے میں اُس نے نئے اُبھرتے ہوئے زمیندار طبقے کے نمائندے اور عظیم مصلح شاؤ چنگ ماؤ کو گرفتار کروا کر قتل کرا دیا اور تین دن اُس کی لاش کُھلے آسمان کے نیچے پڑی رہی۔ کنفیوشس کے بارے میں اُس کے ہم عصر غلام کسان کہا کرتے تھے:

"یہ وہ شخص ہے جس کے چار ہاتھ پاؤں محنت نہیں کرتے اور جسے پانچ اجناس کا باہمی فرق معلوم نہیں۔"[۱۵]

کنفیوشس نے خود تو کوئی تحریر قلمبند نہیں کی۔ البتہ اُس کی زبانی گفتگوؤں اور اس کے حالاتِ زندگی کو

منتخبات یا ملفوظات کی شکل میں جمع کیا گیا تھا۔ اس کے ملفوظات میں پرانے نظام کی بحالی کی وکالت کی گئی ہے وہ کہتا تھا ہر شے آسمان پر طے ہو چکی ہے۔" اور یہ بھی کہتا تھا کہ "اپنے آپ پر ضبط کرو اور رسومات کی طرف لوٹ جاؤ۔" اسے وہ اہم ترین چیز قرار دیتا تھا۔ وہ آسمانی خلافت (MANDATE OF HEAVEN) کا قائل تھا۔ وہ پیدائشی عظمت کا نظریہ پیش کرتا تھا اور "نیکی، شفقت، راستبازی، وفاداری اور بُردباری" کا سبق دیتا تھا جب کہ چینی عوام غلام بادشاہوں کا تختہ اُلٹنے کی جدوجہد کر رہے تھے۔

مہا نما بدھ کنفیوشس کا ہم عصر بھی تھا اور معاصر برصغیر میں ریاستوں پر غلام مالکان کا قبضہ ڈھیلا بھی پڑ رہا تھا۔ حالات بلتے جلتے تھے لیکن مہا نما بدھ کا سارا فلسفہ غلام مالکان کے برہمنی فلسفے کے خلاف تھا۔ اُس نے رسومات پرستی اور قربانیوں کو بیکار اور فضول چیز قرار دیا۔ اُس نے کوئی مابعد الطبیعیات نہیں بنائی بلکہ اُس کے پیروکاروں نے برہمنی دیوی دیوتاؤں کی عظمت کو خاک میں ملا دیا۔ اُس نے اٹل اور لافانی تصورات کی جگہ تبدیلی اور تغیر کے تصور کی وکالت کی۔ وہ خود جہاں بھی گیا عوام نے اُسے آنکھوں پر بٹھایا۔ اُسے اگر کسی بادشاہ نے اقتدار کی پیشکش کی تو اُس نے ٹھکرا دیا۔ وہ ہمیشہ سفر میں رہتا تھا اور اکثر دستکاروں اور سماج کی نچلی پرت کے لوگوں کے ہاں جا کر ٹھہرتا تھا۔

اس لئے جب تک اُس کی زندگی کے عملی واقعات سے اُس سماج کے تفصیلی مطالعے سے اور ابتدائی بدھ مت کے فلسفیانہ افکار کے تجزیئے سے ثابت نہ کیا جائے، بدھ مت کو رجعتی تحریک قرار دینا مشکل ہے۔

حوالہ جات

۱۔ مجھما نکایا۔ بحوالہ انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا۔ جلد ۱۵۔ ص ۲۷۰

۲۔ اسلامی تصوف میں ترک کے تین درجے ہیں؛ ترکِ دُنیا، ترکِ عُقبیٰ، ترکِ ترک۔ پہلا درجہ ترکِ دنیا کا ہے جس میں صوفی دنیاوی خواہشات کو ترک کر دیتا ہے اور روحانی اشتغال، عبادات اور اوراد و وظائف کے ذریعے روحانی بلندی حاصل کرنے اور عاقبت سنوارنے کی کوشش کرتا ہے۔ جب ترکِ دنیا کے مقام پر فائز ہو جاتا ہے تو پھر دوسرا درجہ ترکِ عُقبیٰ کا آتا ہے جہاں وہ اپنی عبادات، نیکیوں اور روحانی ریاضتوں کو اپنی عاقبت سنوارنے سے بھی مشروط نہیں رکھتا بلکہ محض رضائے الٰہی کی خاطر مجاہدہ کرتا ہے۔ جب وہ اس مقام پر بھی عبور حاصل کر لیتا ہے تو پھر تیسرا مرحلہ ترکِ ترک کا آتا ہے۔ یہاں آکر وہ ترکِ دنیا اور ترکِ عُقبیٰ دونوں کو ترک کر دیتا ہے اور نارمل زندگی کی طرف واپس آتا ہے۔ لیکن یہ نارمل زندگی نہ تو

دنیا پرستی کی ہے اور نہ حصول عاقبت کی۔ بلکہ اپنے جوہر میں اُس سے بدرجہا بلند ہے جہاں نیکی اور نیک عمل محض اس لئے کیا جاتا ہے کہ ایسا ہی کرنا چاہیئے۔ دنیاوی یا عاقبت کے صلے کا تصّور اُٹھ جاتا ہے۔ بظاہر یہ زندگی عام معمول کے مطابق ہوتی ہے درحقیقت اس میں ترک دنیا ترک عقبیٰ اور ترکِ ترک تینوں شامل ہوتے ہیں۔

۳۔ بحوالہ ایل ایم جوشی ہسٹری آف دی پنجاب جلد اوّل ص ۱۹۱

۴۔ ایضاً جلد اوّل ص ۱۹۲

۵۔

THE UDAMBARAS : AN ANCIENT PEOPLE OF THE PUNJAB – By J. Przyluski (INDIAN STUDIES : PAST AND PRESENT, vol. I, Number 4, Calcutta 1960, p. 130 ff).

بحوالہ ہسٹری آف دی پنجاب جلد اوّل مرتبہ ایل ایم جوشی ص ۱۹۴ اور ص ۲۰۲ نوٹ نمبر ۲۸

۶۔ بحوالہ ہسٹری آف دی پنجاب جوشی ص ۱۹۵ اور ص ۲۰۲ نوٹ نمبر ۳۰

SINO INDIAN STUDIES vol. III, Part I & II, Calcutta 1947, p. 51, By P.C. Bagchi.

۷۔ ہسٹری آف دی پنجاب ایل ایم جوشی ص — ۱۹۳، ۱۹۴

۸۔ بحوالہ ایضاً ص ۱۹۷ – ۱۹۸۔ کیمبرج ہسٹری آف انڈیا جلد اوّل ص ۳۷۷ – ۳۷۸ مطبوعہ دہلی ۱۹۶۲

۹۔ بحوالہ جوشی ہسٹری آف دی پنجاب ص ۱۹۹

۱۰۔ تاریخ ہندی فلسفہ۔ ایس این داس گپتا۔ جلد اوّل ص ۱۵۴

۱۱۔ ایضاً جلد اوّل ص ۱۲۶

۱۲۔ ایضاً جلد اوّل ص ۱۲۶ تا ۱۲۸

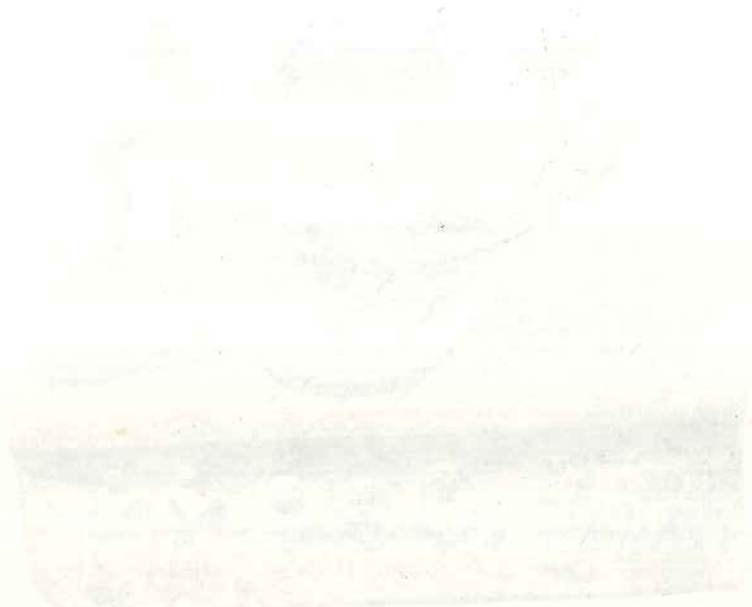
۱۳۔

THE OXFORD HISTORY OF INDIA – By Vincent A. Smith, edited Percival Spear, Oxford University Press, Karachi, 1984, pp. 74-75.

۱۴۔ ایضاً ص ۸۱

۱۵۔

CRITICISING LIN PIAO AND CONFUCIUS vol. 2, Foreign Languages Press, Peking, 1975, p. 13.

تصویر نمبر ۱۳۷۔ مہاتما بدھ

سترھواں باب

جین مت

جین مت کے ظہور اور اُس کی عوامی مقبولیت کا زمانہ وہی ہے جو بدھ مت کا ہے اور جینی فلسفے کا سماجی ماحصل بھی بدھ مت سے ملتا جلتا ہے۔ لیکن جین مت کبھی بھی پاکستان کے علاقے میں ایک غالب فکری رجحان کی حیثیت حاصل نہیں کر سکا۔ صرف پروفیسر ہیرا لال نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ سکندر اعظم کے حملے کے وقت (۳۲۷ ق م تا ۳۲۵ ق م) جین مت دریائے سندھ کے کناروں تک پہنچ چکا تھا۔ لہٰذا پاکستانی نقطۂ نظر سے جین مت کے ظہور اور عروج و زوال کا مطالعہ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ تاہم برِصغیر میں سماجی زندگی کے عمومی نقشے کو سمجھنے کے لئے ہم اس کا مختصر جائزہ لیتے ہیں۔

جین مت کے رہنما مہاتما مہاویر تھے۔ جینی مفکر انہیں جین مت کا بانی نہیں سمجھتے۔ جین عقیدے کے مطابق موجودہ کائناتی وقت میں کل چوبیس تیر تھنکر ہو گزرے ہیں (تیر تھنکر کا لفظ تیرتھ سے نکلا ہے جس کا مطلب ہے: زیارت گاہ، مقدس جگہ۔ خاص طور پر دریا کے کنارے مذہبی تقدس کی جگہ جو زیارت گاہِ عوام ہو۔ اس طرح تیر تھنکر کا لفظی مطلب ہے وہ جس نے تیرتھوں (تیر تھال۔ تیر تھن) کو بنایا ہے۔ یعنی جن کے سبب تیرتھ وجود میں آئے ہیں۔ تیر تھنکر کا مرادی مفہوم ہے پیغمبر۔ پہلا تیر تھنکر رشبھ ناتھ تھا۔ بائیسواں اَرشتھ نیمی ناتھ، تیئیسواں پارشوناتھ اور چوبیسواں وردھمان مہاویر تھا۔ اس پیر شاہی کو تسلیم کرنے کا مطلب ہے کہ مہاویر نے کسی فکر یا دھرم کو جنم نہیں دیا۔ قدیم جینی فکر کی تشکیل و تکمیل کی اور اُسے مقبولیت کے اُس مقام تک پہنچایا جہاں وہ خود اس کا اہم ترین رہنما قرار پایا۔

مہاتما مہاویر: سوانح حیات

مہاتما مہاویر بھارت کے صوبہ بہار میں پٹنہ شہر کے شمال میں ۲۰ میل کے فاصلے پر واقع ایک قصبے ویشالی

(موجودہ بساڑھ) میں ۵۴۰ ق م میں پیدا ہوئے۔ بلکہ جدید رائے یہ ہے کہ ویشالی کے پاس ہی ایک چھوٹی سی بستی کشتری کُنڈ گرام تھی جہاں آپ کے والدین رہتے تھے اور وہیں آپ کی پیدائش ہوئی۔ آپ کے والد کا نام سدھارتھ تھا۔ جو ذات کے کشتری تھے اور اپنی برادری کے سردار تھے۔ آپ کی برادری نات (پالی: نات، سنسکرت: جیاتر) کہلاتی تھی اور یہ لچھوی قبیلے کا حصہ تھی۔ اُن کے والدہ کا نام اور ذات پات کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ اُن کا نام دیونندا تھا اور وہ ذات کی برہمن تھیں۔ دوسری رائے یہ ہے کہ وہ کشتری تھیں اور اُن کا نام ترشلا تھا۔ بعض روایتوں میں ہے کہ ان کا نام ودیہادِتا تھا اور بعضوں میں ہے کہ پریا کارنی تھا۔ تاہم زیادہ مسلّمہ خیال یہی ہے کہ اُن کا نام ترشلا تھا، وہ کشتری تھیں اور ویشالی کے ایک نامور راجکمار چیتک کی بہن تھیں اور ویشالی خاندان کی چشم و چراغ تھیں۔ جینوں کے فرقے شویتامبر کی ایک روایت ہے کہ اُن کا جنین پہلے دیونندا کے رحم میں ٹھہرا جو کہ برہمن تھیں۔ پھر وہاں سے ترشلا کے رحم میں منتقل ہو گیا۔ لیکن دوسرا جین فرقہ ڈِگمبر اس کا قائل نہیں۔

سدھارتھ اور ترشلا کے تین بچے تھے۔ ایک بیٹی اور دو بیٹے۔ ان تینوں میں سب سے چھوٹے مہاویر تھے والدین نے ان کا نام "وردھمان ویر" رکھا۔ برادری کے قوانین کے مطابق اپنے والد کے سب سے بڑے بیٹے نہ ہونے کے باعث آپ سرداری کے وارث اور حقدار نہیں تھے۔ وردھمان جوان ہوئے تو آپ کی شادی کشتری خاندان کی ایک لڑکی یشودا سے کر دی گئی۔ جس سے آپ کی ایک بیٹی پیدا ہوئی۔ اس بیٹی کی بعد میں آپ کے ایک شاگرد جملی سے شادی ہوئی۔ آپ کی جوانی نہایت عیش و آرام میں گزری۔

تیس سال کی عمر میں آپ نے ایک دن اچانک عیش و آرام کی زندگی کو ترک کیا۔ اپنے بال نوچ ڈالے لباس اُتار پھینکا اور صرف ایک دھوتی پہنے باہر نکل گئے۔ اُن کے والدین بھی دھرم کے لحاظ سے پارشو ناتھ کے پیروکار تھے اور مشہور ہے کہ انہوں نے سلیکھن کی رسم ادا کی تھی یعنی مذہبی عبادت کے طور پر مرن برت رکھا اور اسی میں جان دے دی۔ لہٰذا وردھمان کی جین مت سے وابستگی مہاتما بدھ کی طرح کسی فکری بغاوت کا نتیجہ نہ تھی بلکہ خاندانی روایات کے مطابق تھی۔

بارہ برس تک وہ ترکِ دُنیا میں رہے اور تپس (تپسیا۔ ریاضت۔ نفس کُشی) کرتے رہے۔ تپس کے ان بارہ سالوں میں وہ مسلسل سفر میں رہے اور جگہ جگہ گھومتے پھرتے رہے پہلا ایک سال تو وہ دھوتی اُن کے بدن پر رہی۔ اس کے بعد جب وہ ختم ہو گئی تو بقیہ تپسیا ننگ دھڑنگ رہ کر ہی کرتے رہے۔ اسی زندگی کے دوران گوشال مسکری پُتر اُن کا ساتھی بن گیا اور طویل عرصہ دونوں ایک ساتھ ریاضت اور نفس کشی میں مصروف رہے لیکن آہستہ آہستہ ان کے درمیان

نظریاتی اختلاف رونما ہونا شروع ہوا جس نے بڑھتے بڑھتے اتنی شدت اختیار کی کہ دونوں میں جھگڑا ہو گیا اور گوشال نے الگ ہو کر اجیوک مت فرقے کی بنیاد رکھی۔ ریاضت کے دوران لباس سے بے نیاز رہنے اور ترکِ ضروریات کے باعث مہاتما مہاویر کے بالوں میں جوئیں پڑ گئیں۔ کیڑے اُن کے جسم کو کاٹتے رہتے تھے اور وہ انہیں جسم سے الگ نہ کرتے تھے۔ کیڑوں کے کاٹنے سے جو درد ہوتا اُسے نہایت صبر سے برداشت کرتے۔ تیس کے ان تیرہ برسوں میں نہ اُن کے بدن پر لباس تھا نہ پاؤں میں جوتا اور نہ ہاتھ میں کشکولِ گدائی جیسا کہ مہاتما بُدھ کے ہاتھ میں تھا۔ لوگ اُن کے گندے جسم اور غلیظ حُلیئے کو دیکھ کر اُس پر آوازے کستے، انہیں گالیاں دیتے اور پتھر مارتے۔ کئی مرتبہ مہاویر زخمی ہو جاتا مگر وہ یہ سب کچھ صبر و تسکمہ اور خاموشی سے برداشت کرتا۔ اس طرح اُس نے اہنسا (عدم تشدد یا عدم جارحیت) کے تصّور کو فروغ دیا۔

ریاضت کے تیرھویں سال میں جب وردھمان کی عمر ۴۲ سال ہو چکی تھی اُسے "کیول گیان" حاصل ہوا۔ کیول کا مطلب وہی ہے جو اسلامی تصوف میں احدیت کا ہے یعنی بلا شرکت غیرے "احد" ہونا۔ گویا یہ اُس کا "عرفانِ احدیت" تھا۔ اس عرفان کی بنا پر وہ "جینا" (فاتح) بن گیا۔ یعنی زندگی کے دکھوں کا فاتح یا دنیاوی حرص و ہوا کا فاتح۔ اسی جینا سے جَین بنا اور اسی سے جَین مت۔ کیول گیان کے وقت، وہ ایک کھیت میں ایک سال کے درخت کے نیچے سر کے بل اُلٹا کھڑا تپسیا کر رہا تھا۔ اس ریاضت کو چلّہ معکوس کہا گیا ہے۔

مہاویر تیس سال تک لوگوں کو اپنے دھرم کی تعلیم دیتا رہا۔ وہ زیادہ تر وادی گنگا کی ریاستوں میں گھوم پھر کر تبلیغ کرتا رہا۔

۷۲ برس کی عمر میں اُس نے بھارتی صوبہ بہار کے شہر پاواپُوری کے مقام پر راجہ ہستی پال کے محل میں مرن برت رکھ کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر لیا۔ پاواپوری راج گِمار (راج گڑھی) سے تھوڑے فاصلے پر تھا۔ آج کل پاواپُوری بھارت کے صوبہ بہار کے ضلع پٹنہ کا ایک مشہور قصبہ ہے اور یہ جگہ جین مت کے ماننے والوں کا ایک مقدس تیرتھ استھان یا زیارت گاہ ہے۔

جینی فلسفہ

ابتدائی جین مت کے نزدیک کائنات میں حقیقی وجود دو قسم کے ہیں۔ جیو اور اجیو۔ جیو سے مراد رُوح، بھی ہے اور "زندگی" بھی اور اسی طرح اجیو سے مراد بے رُوح یا بے جان ہے۔ اجیو یا بے جان وجود پانچ انتی کایوں

(عناصر) پر مشتمل ہے: پدگل (مادّہ)، دھرم (حرکت)، اَدھرم (سکون)، آکاش (مکان، SPACE) اور کال (وقت، زمان) یہ تمام پانچوں استی کایے ازلی ہیں یعنی ان کا کوئی آغاز نہیں۔ یہ قدیم ہیں، حادث نہیں۔ صرف جیو میں زندگی ہے، باقی تمام چیزیں بغیر زندگی کے ہیں، صرف مادہ ہی طبعی وجود رکھتا ہے باقی تمام چیزیں غیر مادّی یا غیر طبعی ہیں حرکت اور سکون قائم بالذّات چیزیں نہیں بلکہ صرف مادّے کے حوالے سے اپنا اظہار کرتی ہیں۔ جیو کی خاص لازمی خصوصیت "چیتنا" (شعور) ہے۔ اَجیو (بے جان مادّہ) ہی جیو کو مختلف شکلوں میں لاتا ہے اور طبعی اعمال میں مشغول ہوتا ہے پدگل سالمات سے مرتب ہے جو ازلی ہیں اور بغیر شکل یا روپ کے ہیں۔ اگر تجزیہ کریں تو تمام مادّی اشیاء آخر میں ایک سلسلے سے بنی ہیں۔ یہی مادّے کی سب سے چھوٹی اکائی ہے۔ اسے وہ "پرمانو" کہتے ہیں یعنی سالمہ یا ایٹم یہ آگے ناقابلِ تجزیہ ہے۔ لاتجزّیٰ ہے۔ اس کی مزید چیر پھاڑ نہیں ہوسکتی۔ یہ لافانی ہے اور ازل سے ہے۔ تمام بے جان چیزیں اپنے تئیں پھیلانے سے قاصر ہیں اور گھٹانے سے بھی۔ تاوقتیکہ ان پر خارج سے عمل نہ کیا جائے۔ اس کے برعکس تمام زندہ چیزیں اپنے تئیں پھیلا سکتی ہیں۔ ارتقا پذیر ہوسکتی ہیں اور ترقی کے مختلف مدارج پر ہونے کے باعث اپنے حواس کی بنا پر قابلِ شناخت ہیں۔ مثلاً کیڑوں میں دو حواس ہیں اور انسانوں میں پانچ۔ چونکہ تمام جاندار چیزوں میں زندگی ہے چاہے اُس کی سطح انتہائی پست ہو یا انتہائی بلند، بنیادی طور پر وہ سب ایک اِکائی ہیں۔ زندگی کی شکلوں کی تعداد لامتناہی ہے لیکن اس کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں: ستھاور (غیر رواں۔ ایک جگہ سے چل کر دوسری جگہ نہ جاسکنے والی) اور ترس (رواں۔ ایک جگہ سے چل کر دوسری جگہ جاسکنے والی) ـــــ موجودہ زبان میں نباتی زندگی اور حیوانی زندگی۔ پلانٹ لائف اور اینیمل لائف ـــــ زندگی کی پہلی قسم میں مٹی، پانی، آگ اور ہوا کے لاتعداد انتہائی باریک سالمات شامل ہیں اور یہ نباتات کی دنیا پر مشتمل ہے۔ ان کا صرف ایک حاسّہ ہے: لمس۔ زندگی کی دوسری قسم میں ایسے اجسام ہیں جن میں دو تین چار یا پانچ حواس ہیں۔ جیو کی کوئی شکل نہیں ہے اور حواسِ خمسہ سے اُس کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ جیو ہر چیز میں جاری وساری نہیں۔ جیو کا اپنا کوئی سائز نہیں لیکن جسم بڑا ہو یا چھوٹا یہ اُس میں سما جاتی ہے۔ جسم کے سائز سے جیو کا سائز متعیّن نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ شکل روپ اور حجم سے آزاد ہے۔ پدگل میں لمس، ذائقہ، بُو اور رنگ ہے۔ پدگل کی سب سے چھوٹی اِکائی پرمانو ہے جو کہ ازلی ابدی ہے اور ناقابلِ تقسیم ہے۔ مٹی، پانی، آگ اور ہوا، پدگل کے مظاہر ہیں۔ حرارت، روشنی اور سایہ نفسِ پدگل کی شکلیں ہیں۔ دھرم (حرکت) اگرچہ پوری کائنات میں بھرا ہوا ہے مگر ناقابلِ ادراک ہے۔ اَدھرم (سکون) بھی دراصل ایک ذریعہ ہے (مادّے کی ایک حالت ہے) آکاش (مکان۔

SPACE) ایک ایسا وجود ہے جو کہ اجیو ہے۔ یہ اجیو (بے جان) ہونے کے علاوہ غیر مادّی بھی ہے اور لامحدود بھی ہے۔ تمام مادّی اشیاء آکاش کے اندر ہی اپنا وجود رکھتی ہیں۔ کال (وقت۔ ٹائم) بھی بے جان شئے ہے جو لاتعداد ناقابلِ تقسیم غیر مادّی سالمات پر مشتمل ہے۔ یہ سالمات کبھی ایک دوسرے میں ضم نہیں ہوتے (کوئی شکل اختیار نہیں کرتے) مگر یہ پوری کائنات میں بھرے ہوئے ہیں۔

جین مت کا تصورِ کائنات کونیاتی وحدت پر مبنی ہے۔ مادّے کو ازلی ابدی بتایا گیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اپنے جوہر میں غیر متغیّر ہے۔ لیکن یہ تصوّر بھی پیش کیا گیا ہے کہ مادّہ بدلتے ہوئے "پریایوں" (اسالیب، اشکال — پریائے: اسلوب، طرز، شکل) کا ذریعہ ہے۔ ان اسالیب اشکال اور تبدیلیوں کے بغیر مادّے کا تصور کرنا محض ایک تجرید ہے۔

عملی زندگی کے بارے میں

ابتدائی جین مت میں عملی زندگی کے بارے میں خاصا انتہاپسندانہ موقف اختیار کیا گیا ہے۔ مثلاً یہ کہ اہنسا کا تصور اس حد تک لے جایا گیا تھا کہ کسی جاندار چیز کو قتل کرنا جائز نہیں حتّٰی کہ کیڑوں مکوڑوں کو بھی نہیں۔ اس کے نتیجے میں گوشت کھانا تو درکنار سبزی خوری بھی ممنوعہ سی چیز ہو جاتی ہے۔ ترکِ دنیا کی ایسی تعلیم دی گئی تھی کہ لباس اور کشکولِ گدائی سے بھی تارک ہو چکے تھے۔ جین مت کے دو بڑے فرقے تھے۔ ایک شوِیتامبر (سفید لباس والے شویت: سفید) یہ لوگ ایک سفید دھوتی باندھتے تھے اور دوسرا فرقہ تھا دگمبر فلک پوش مراد ا بے لباس ننگے) یہ لوگ الف ننگے رہتے تھے۔ ان کا ایک تیسرا فرقہ بھی تھا: سادھو۔ یہ لوگ جائداد رکھتے تھے، لہٰذا موکش سے محروم تھے۔ جینوں کے خیال میں عورتیں بھی کبھی موکش حاصل نہیں کر سکتیں۔ جین زہّاد منہ پر کپڑا باندھے رکھتے تھے: تاکہ غلطی سے کوئی کیڑا منہ میں نہ چلا جائے اور یوں یہ پاک لوگ کسی جاندار کے قتل کے مرتکب نہ ٹھہریں۔

مہاویر کا فلسفہ سماج کے جن حصّوں میں مقبول ہوا وہ بھی دیکھنے کے لائق ہیں ایک طرف تو بعض ریاستوں کے راجے مہاراجے اور امراء اس دھرم کے پیروکار بنے مثلاً مگدھ کی ریاست کا شہزادہ اجات شترو پہلے جین بنا پھر اُس نے اپنے باپ مہاراجہ بمبی سار کو قتل کیا جو کہ پُرجوش بودھ تھا اور خود تخت پر قبضہ کیا۔ راجہ اجات شترو نے جین مت کے پھیلانے میں کافی مدد کی۔ بعد کے زمانوں میں کئی راجے جین مت میں داخل ہوئے۔ مہاراجہ اشوک کے بعد راجہ کھرویل نے جین مت اختیار کیا اور اس کی تبلیغ و اشاعت کے لئے بڑا

کام کیا۔ خود مہاراجہ اشوک کے ایک پوتے سمپرتی نے جین مت کے فروغ کے لئے بے حد جدوجہد کی۔ ایک راجہ اندر چہارم نے جین مت کی تعلیمات کے مطابق اتنی تپسیا کی کہ جان دے دی۔ ایک راجہ گادرش نے آخری عمر میں بادشاہت کو تیاگ کے جینی بھگت کا روپ دھارا۔ اور تارک الدنیا ہوگیا۔ لیکن یہ بعد کے زمانے کی باتیں ہیں۔

خود مہاتما مہاویر کے زمانے میں سب سے وسیع تعداد میں جو طبقہ جین مت میں داخل ہوا وہ تاجروں کا تھا۔ اور اس دھرم کی تاجر طبقے میں مقبولیت بعد میں زیادہ بڑھتی گئی۔ بالخصوص جنوبی ہند اور ساحلی علاقوں کے تاجر جوق در جوق اس دھرم میں داخل ہوتے گئے۔ شاہی خاندان کے افراد اور تاجروں کے علاوہ دوسرے طبقات میں یہ فلسفہ زیادہ مقبول نہیں ہو سکا۔ مثلاً کسانوں اور زراعت پیشہ عوام نے اس دھرم کو کوئی اہمیت نہیں دی۔ زراعت اور کھیتی باڑی میں کیڑوں مکوڑوں کا تلف کرنا۔ نباتی زندگی کی کاٹ چھانٹ کرنا یعنی فصلوں کو کاٹنا اور گاہنا بنیادی کام تھے جبکہ جین مت زندگی کی کسی بھی شکل کے اتلاف کے خلاف تھا یہ چیز قوانینِ فطرت کے خلاف تھی اور زراعت پیشہ لوگوں کی زندگی فطرت سے وابستہ تھی۔ اسی طرح سے دستکاروں کے لئے بھی اس دھرم میں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ بہت ساری دستکاری، صنعت و حرفت حیوانی اور نباتی زندگی کے اتلاف سے وابستہ تھی۔ مثلاً ترکھان، چمڑا ساز، قصاب، موچی، جولاہے وغیرہ۔ نیز دستکاروں کا کام لوگوں کو ضروریاتِ زندگی فراہم کرنا تھا اگر دھرم ضروریات ہی کا ترک کرنا سکھاتا ہے تو انہیں کیا پڑی ہے کہ ایسے دھرم پر توجہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ وادیٔ سندھ میں جہاں عوام کی بھاری اکثریت زراعت کے پیشے سے وابستہ تھی اور باقیماندہ لوگ دستکاریوں سے، جین مت زیادہ مقبول نہ ہو سکا۔ یہ کسانوں اور دستکاروں کا دیس تھا۔ ان لوگوں کے لئے جین مت میں کوئی دلکشی نہ تھی جو ایک گھاس کی ٹہنی کو توڑنے اور ایک کیڑے کے مارنے کو بھی گناہ سمجھتا تھا۔ جین مت کے سماجی فلسفے کی بنیاد تاجروں کے طبقے میں تھی اور یہ استحصال کی ایک نئی شکل کا ترجمان تھا۔ یہ دستکاروں اور کسانوں کے مفادات کو اپنے نظامِ فکر میں کوئی جگہ نہیں دیتا تھا۔ اس فلسفے کی مبالغہ آمیز امن پسندی نہ پرانے زوال آمادہ برہمنوں کے دل کی آواز تھی اور نہ نہتے مصروفِ جدوجہد دستکاروں اور کسانوں کی۔ یہی وجہ ہے کہ جین مت کی مادیت پسندی اور کائنات کی مادی تشریح آخر میں جاکر برہمنوں کے آواگون اور دوسرے اٹل عقائد اور غیر متغیر فلسفے کی دھند میں جاکر گم ہو جاتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ کلچرل ہیسٹری آف انڈیا جلد اوّل ص ۲۲۱ بحوالہ رشید اختر ندوی مغربی پاکستان کی تاریخ جلد اوّل ص ۲۷۴ مطبوعہ مرکزی اردو بورڈ لاہور نومبر ۱۹۶۵۔ (اس ادارے کا موجودہ نام اُردو سائنس بورڈ ہے)

۲۔ روایتی طور پر مہاویر کی پیدائش ۵۹۹ ق م اور تاریخ وفات ۵۲۷ ق م سمجھی جاتی ہے تاہم جدید مؤرخین کو یہ تاریخ قابل قبول نہیں ہے۔ بعض مؤرخین کا تو یہ خیال ہے کہ مہاویر اس روایتی تاریخ پیدائش سے تقریباً چار سو سال بعد پیدا ہوئے یعنی ۱۹۹ ق م میں لیکن یہ بھی مبالغے کی دوسری انتہا ہے۔ میں نے پروفیسر اے ایل بیشم کی دی ہوئی مہاویر کی تاریخ پیدائش اور وفات درست تسلیم کی ہے کیونکہ یہ اُسے مہاتما بدھ کا چھوٹا ہم عصر ثابت کرتی ہیں جو حقیقت کے زیادہ قریب ہے۔ حوالہ کے لئے دیکھئے ۲۸۷-۸۸ THE WONDER THAT WAS INDIA

۳۔ آجیوک فرقہ بھی قدیم برصغیر کے فلسفیانہ مکاتیب میں سے ایک اہم مکتب فکر تھا۔ اس فرقے کا بانی گوشال مسکری پُتر تھا اسے گوسال کھائی پُتّر بھی کہتے ہیں۔ غالباً یہ شودر طبقے سے تعلق رکھتا تھا کسی طرح سے یہ وردھمان مہاویر کا دوست اور ساتھی بن گیا۔ برس ہا برس اُس کے ساتھ مل کر ریاضت میں مصروف رہا۔ آخر ایک الگ مکتب فکر کی بنیاد ڈالی۔ اس کا فلسفہ شدید قسم کی تقدیر پرستی پر مبنی تھا۔ اس کا نظریہ تھا کہ کائنات کے تمام معاملات ایک عظیم کونیاتی قوت کے تابع تھے جسے وہ نیاتی (نیَتی) کہتا تھا۔ سنسکرت میں نیَتی کا لفظی مطلب ہے: قانون، قاعدہ یا تقدیر۔ اس کے مطابق زندگی کے تمام معاملات چھوٹی سے چھوٹی تفصیلات تک پہلے سے طے ہو چکے ہیں اور انسان اپنی کوشش اور عمل سے اُس میں ذرہ بھر تبدیلی یا بہتری پیدا نہیں کر سکتا۔ دراصل انسان کی کوشش اور یہ کہ وہ کوشش کریگا یا نہیں یہ بھی پہلے سے مقدر ہو چکا ہے۔ نیتی کے فیصلے کے خلاف ایک پتہ بھی نہیں ہل سکتا۔ انسان اپنی قسمت کو بہتر بنانے کے لئے جو بھی کوششیں کرے گا وہ لازماً ناکام ہوں گی۔ لہذا سب جدوجہد بے کار اور لاحاصل ہے دلچسپ بات یہ ہے کہ جب یہ لوگ انسانی عمل کو لاحاصل سمجھتے تھے تو پھر وہ بے عمل رہنے اور تن بہ تقدیر صبر و شکر کرنے یا دوسری انتہا پر عیاشیوں میں پڑنے کی بجائے زبردست تپسیا اور نفس کشی کی زندگی گزارتے تھے۔ کوئی پوچھتا کہ ایسا کیوں کرتے ہو تو کہتے کہ ایسا کسی بہتری کی خاطر نہیں بلکہ اس لئے کرتے ہیں کہ یہی ہماری قسمت میں مقدر ہو چکا ہے۔

آجیوک لوگ گروہوں کی صورت میں ترک دنیا اور تپسیا کی زندگی گزارتے تھے۔ بودھ مفکرین اُن پر اخلاقی

بے راہ روی اور رسومات کو نظر انداز کرنے کا الزام لگاتے تھے۔ گوتم بدھ اور مہاویر کی زندگیوں ہی میں یہ فرقہ کافی وسعت اختیار کر گیا تھا۔ مہاراجہ اشوک کے زمانے میں بودھوں اور جینیوں کے علاوہ یہ فرقہ بھی حد درجہ اہمیت رکھتا تھا۔ یہاں تک کہ مہاراجہ اشوک نے گیا کے قریب پہاڑیوں میں کئی غاریں ان کے لئے وقف کیں اور اپنے ساتویں فرمان میں جو کہ ستون پر کندہ ہے اس فرقے کا نمایاں الفاظ میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ہندوستان کے بڑے مذاہب میں سے ایک ہے۔

آجیوک ایک مثال دیتے تھے کہ جس طرح دھاگے کے گولے کو پھینکیں تو وہ آخری سرے تک کھلتا چلا جائے گا۔ اُسی طرح بے وقوف اور عقلمند بھی اپنے راستوں پر چلتے چلے جائیں گے۔

آجیوک فلسفہ قدیم غلام دار نظام کی حمایت میں ایک نئی تحریک تھی۔ اس کا موازنہ کنفیوشس کی تحریک سے کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں تبدیلی کے خلاف تھے۔ جب کہ جین مت اور بدھ مت دونوں مختلف درجوں میں تبدیلی کے فلسفے تھے۔

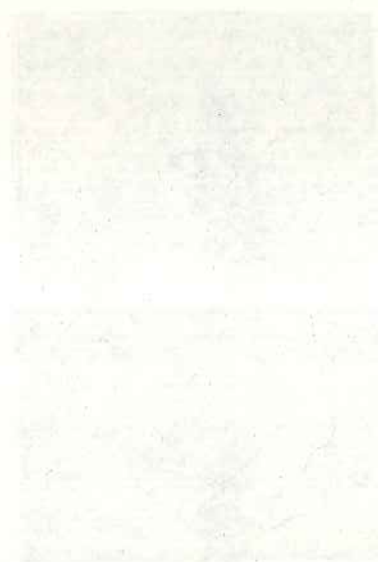
آجیوک لوگ ایسی سخت ریاضتیں کرتے تھے جن سے اکثر اُن کے ہاتھ پاؤں ناکارہ ہو جاتے تھے۔ کئی تنترک رسمیں انہی کی تپسیاؤں سے ماخوذ ہیں۔ حالانکہ تنتر بنیادی طور پر بدھ مت کی پیداوار ہیں یا کسی حد تک جین مت کی اور ان پر برہمنی اثرات بھی گہرے ہیں (بظاہر تینوں مذاہب ہندو مت، بدھ مت، جین مت کے الگ تنتر ہیں مگر یہ سب اصل میں بدھ مت کے بعد کی پیداوار ہیں)

۴۔ ایسی سخت ریاضتیں بعد میں مُسلم صوفیا نے بھی کیں۔ مثلاً بابا فرید گنج شکر کے بارے میں ڈاکٹر نذیر احمد کا بیان دیکھئے:

"ایک اور روایت جو اکثر بیان کی جاتی ہے یہ ہے کہ آپ نے اپنے مرشد خواجہ کاکیؒ کی ہدایت پر ایک دفعہ چلّہ معکوس کھینچا یعنی چالیس دن ایک ویرانے میں درخت سے اُلٹے لٹک کر رات رات بھر عبادت کی۔"

—— کلام بابا فریدؒ مرتبہ ڈاکٹر سید نذیر احمد مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ لاہور ۱۹۸۴ء — ص ۷۔

تصویر نمبر ۱۴۸۔ مہاتما مہاویر

تقویم

پندرہ ارب سال قبل تا دس ارب سال قبل	ہماری کہکشاں کا ظہور
پانچ ارب سال قبل	نظامِ شمسی اور زمین کا وجود میں آنا
چار ارب ستر کروڑ سال قبل	قدیم ترین چٹانوں کی تشکیل کا آغاز
تین ارب اسّی کروڑ سال قبل	کُرّۂ ارض پر زندگی کا آغاز۔ ایک خلیے کے زندہ اجسام کا ظہور
۶۰ کروڑ سال قبل	کثیر الخلیّاتی زندہ اجسام کا ظہور۔
۵۰ کروڑ سال قبل	ریڑھ والے جانوروں کا ظہور۔ جانوروں کا سمندر سے خشکی پر آنا۔
۴۵ کروڑ سال قبل	قدیم مچھلی کا جنم
۴۰ کروڑ سال قبل	جل تھلیئے جانوروں کا زمانہ
۳۰ کروڑ سال قبل	خشکی کے رینگنے والے، انڈے دینے والے جانور
۲۲ کروڑ پچاس لاکھ سال قبل تا ۶ کروڑ پچاس لاکھ سال قبل	ڈائنوسار سے لے کر چھوٹے چھوٹے جاندار — جہد للبقا میں مصروف!
۲۰ کروڑ سال قبل	گونڈوانا لینڈ منقسم ہوا اور اُس میں سے جنوبی براعظم الگ ہونا شروع ہوئے۔
۱۵ کروڑ سال قبل	دودھ دینے والے جانور

۶ کروڑ پچاس لاکھ سال قبل	ڈائنوسار معدوم
۶ کروڑ سال قبل	نئی حیات کا زمانہ۔ شیر دار جانوروں کی کئی قسموں کا ظہور۔ درختوں پر رہنے والے جانور۔ قدیم چھچھوندر سے ملتا جلتا لمبی آنکھوں والا گلہری نما جانور جس کے چار پاؤں تھے۔ مانسوں کا جدِ امجد۔
۴ کروڑ سال قبل	ماقبل مانس مخلوق۔ ۴۴ دانت
۳ کروڑ چالیس لاکھ سال قبل	انتہائی قدیم انسان نما مانس؛ دوطرفہ مانس، خفیف مانس یعنی پرانی دنیا کا بندر۔ ۳۲ دانت
۳ کروڑ سال قبل	ماقبل زائد مانس (پروپلایو پتھے کس)
۲ کروڑ ساٹھ لاکھ قبل	بلوچی تھیریم بلوچستان میں۔ ۱۸ فٹ اونچا جانور تاریخِ عالم میں دنیا کا سب سے بڑا پستانی جانور۔ جدید گینڈے کا جدِ امجد
۲ کروڑ پچاس سال قبل	دیو قامت جانوروں کا زمانہ۔ انسان نما مانس۔ ANTHROPOID APE.
۲ کروڑ سال قبل تا اسّی لاکھ سال قبل	پوٹھوہار مانس (رام مانس۔ راماپتھے کس)
۳۸ لاکھ سال قبل	جنوبی مانس
۲۰ لاکھ سال قبل	افریقی جنوبی مانس۔ اوزار ساز تھا۔ دوپایہ تھا۔ انسانی مانس ضلع راولپنڈی میں پاکستان کے قدیم ترین حجری اوزار کی تخلیق۔
۱۵ لاکھ سال قبل	کھڑا آدمی
۷ لاکھ سال قبل	باشعور آدمی
۶ لاکھ سال قبل	پوٹھوہار میں قبل از سون صنعت کا دور۔ پوٹھوہار کے علاقے میں پتھر کے اوزار بنانے والے لوگوں کا زمانہ۔ پتھر کے بڑے ٹوکے

زمانہ	تفصیل	سماج
۴ لاکھ سال قبل تا ۲ لاکھ سال قبل	پوٹھوہار میں ابتدائی سون صنعت۔ کاٹنے اور چھیلنے والے اوزار۔ کلیکٹونین صنعت سے ملتے جلتے اوزار	پاکستان میں قدیم حجری سماج۔قدیم ترین اشتراکیت۔ مکمل طور پر غیر طبقاتی سماج۔
۲ لاکھ سال قبل	پوٹھوہار میں درمیانی سون صنعت۔ چھلکا اوزاروں کی صنعت۔ حجری چاقو۔ چھُری۔ نیزے کی انی	
۱½ لاکھ سال قبل تا ایک لاکھ سال قبل	پوٹھوہار، کشمیر، صوبہ سرحد میں آخری سون صنعت۔ ان علاقوں میں انسان گھوڑے، اونٹ، بیل، بھینس اور کُتّے کو سدھا کر پالتو بناتا ہے۔ باشعور آدمی کا زمانہ	
۵۰،۰۰۰ سال قبل مسیح تا ۱۵۰۰۰ سال قبل مسیح	شنگھاؤ۔ غاروں میں رہنے والا، گوشت کو تنور میں بھُون کر کھانے والا شکاری انسان۔ خاندان کا وجود نہ تھا۔ جادو نہ تھا۔	وسطی۔حجری۔سماج۔ قدیم اشتراکیت
۵۰،۰۰۰ ق م تا ۶۰۰۰ ق م	بلوچستان۔ سندھ۔ پنجاب	
۵۰۰۰ ق م تا ۳۰۰۰ ق م	چلاس۔ شکاری اور تصویریں بنانے والا انسان۔ پاکستان میں فن کا آغاز، جادو کا آغاز۔ سانپ سے لڑائی۔ جانوروں کا پالنا اور اُن کا شکار۔ گروہوں میں مل کر اجتماعی اعمال۔ خاندان کا جنینی تصوّر	
۶۰۰۰ ق م تا ۳۸۰۰ ق م	ذاتی ملکیت کی ابتداء اور ترقی کا زمانہ۔ گردوشی ثقافت (کوئٹہ ثقافت، امری نل ثقافت۔ کُلّی ثقافت۔ ژوب ثقافت) دیہات کے	قدیم اشتراکیت اور غلام داری کے درمیان عبوری دور۔

آباد ہونے کا زمانہ۔ مٹی کے برتن، اُن پر نقش و نگار، فن، مادر نسبی خاندان۔ تخلیق کی دیوی ماں کی مورتیاں۔ گاؤں کا آغاز۔ پنجاب، سندھ، سرحد میں گدروشی ثقافت یعنی قدیم دیہی ثقافت

جدید حجری دَور! اس کے آخر میں کانسی کا ظہور ہوا۔

۳۸۰۰ ق م تا ۳۱۰۱ ق م — طبقات کے ظہور اور ترقی کا زمانہ۔ طبقاتی جنگوں کا زمانہ۔ پھر انقلابی مرحلہ

۳۱۰۱ ق م — کالی یگ کا آغاز، غلام دار انقلاب۔ غلام دار سلطنت کا آغاز "پہلا شہری انقلاب" جب ارضِ پاکستان میں پہلی بار شہر بسائے گئے۔ وادیٔ سندھ پر بھینس کے ٹوٹم والے، مرد دیوتا کی پوجا کرنے والے، پجاری خاندان کی حکومت کا آغاز ہوا۔ ہڑپہ موہنجو دڑو پہلی مرتبہ بسائے گئے۔ زرعی ترقی۔ کانسی کے زمانے کا شہری غلام دار انقلاب۔

۲۰۰۰ ق م — تاریخ میں آریاؤں کا ظہور۔

۲۰۰۰ ق م تا ۱۰۰۰ ق م — آریاؤں کی ارضِ پاکستان میں آمد۔ ابتدائی ویدی زمانہ۔ غیر علاقائی قبائلی اقتدار: قبائلی سماج

۱۷۵۰ ق م — ہری یُوپیہ (ہڑپہ) کی عظیم جنگِ مزاحمت۔ وادیٔ سندھ کی سلطنت کا انہدام۔ آریائی اقتدار کا آغاز۔ رگ وید میں درج واقعات کا زمانہ (نیز مصر میں غلاموں کی عظیم طبقاتی جنگ اور انقلاب)

۱۵۰۰ ق م تا ۱۰۰۰ ق م — رگ وید کی تصنیف ارضِ پاکستان میں پانچ سو سال میں مکمل ہوئی۔

۱۵۰۰ ق م تا ۳۲۷ ق م — پورو قبیلے کا اقتدار (اسی قبیلے سے راجہ پورس تھا۔ اسی کی یادگار آج کے پوری ہیں)

تاریخ	واقعہ
۱۰۰۰ ق م	پاکستان میں لوہے کا تعارف۔ دس راجوں کی عظیم جنگِ اقتدار۔ آریاؤں کا پاکستان سے بھارت کو کوچ۔
۹۵۰ ق م	منقوش خاکستری برتنوں کی ثقافت
۷۰۰ ق م	دوسرا شہری انقلاب (وجہ لوہے کے آلات سے دولت میں اضافہ)
۷۰۰ ق م تا ۵۰۰ ق م	برہمنوں اور اُپنشدوں کی تصنیف۔ علاقائی اقتدار والی قبائلی ریاستیں مثلاً گندھارا اگندھارا میں جمہوری ریاستیں وڑکا یا وڑچا۔ دامنی، تری گرت (شش تھا یودے۔ پارشوا)، مدرا، گگے، امبشتھ، وسایٹت، سبی، سوویرہ، مالو، راجنی وغیرہ۔
۶۵۰ ق م	اشٹ دھیائے کی تصنیف جو کہ سنسکرت گرامر پر دنیا کی پہلی اور اب تک بہترین تصنیف ہے مصنفہ پانینی بہ مقام سالاتورز (موجودہ گاؤں ہنڈ)۔
۵۶۰ ق م	مہاتما بدھ کی پیدائش (ولیش انقلاب کی شروعات)
۵۴۰ ق م	مہاویر کی پیدائش (ولیش انقلاب کی شروعات)
مئی ۴۸۳ ق م	مہاتما بدھ کی وفات (ولیش انقلاب کی شروعات)
۴۶۸ ق م	مہاویر کی وفات (ولیش انقلاب کی شروعات)
۶۰۰ ق م	ارضِ پاکستان پر تاریخ کی سحر

فرہنگ

الف

اثری	ARCHAEOLOGICAL
اثریات (نیز آثاریاعلم آثار)	ARCHAEOLOGY
اچاریہ : معلّم مدّرس	TEACHER
ادھ مُورتی	BUST
اِرثیہ (جمع اِرثیے)	GENE (s)
اِرثیات	GENETICS
اَرضیات	GEOLOGY
ارضی طبیعیات	GEOPHYSICS

ارتھ : خوش حالی۔ فلاح وبہبود۔ ہندو مت میں زندگی کے چار بنیادی مقاصد میں سے ایک
ارتھ شاستر : سیاسی نظریہ۔ کوتلیہ (چانکیہ) کی لکھی ہوئی کتاب کا نام۔

اُستوائی :	TROPICAL

خطِ جدی اور خطِ سرطان کا درمیانی علاقہ

انسانیات	ANTHROPOLOGY
انسانیاتی	ANTHROPOLOGICAL
انسان نما مانس	ANTHROPOID APE
انسانی مانس	HOMONID (AE)

اس سے وہ مراد وہ قدیم مانس ہیں جو بعد میں ارتقاء کے ذریعے موجودہ نسل انسانی تک پہنچے۔

اندرونِ شہر DOWNTOWN

شہر کا مرکزی گنجان آباد حصہ جو تجارتی بھی ہو۔

اِک سنگھا UNICORN

اوزار داری TOOL USING

اوزار سازی TOOL MAKING

آزاد شیر دار : PRIMATES

آنول والے دودھ دینے والے جاندار جن کے ہاتھ اور پاؤں لچکدار ہوتے ہیں اور انگلیوں کو موڑ سکتے ہیں۔ ان کی بصارت تیز ہوتی ہے۔ اس سلسلے ORDER میں لی مر، لورس، بندر، مانس اور انسان شامل ہیں۔

آسٹریلو مانس (تیز جنوبی مانس) AUSTRALOPITHECUS

امائنو تیزابات AMINO ACIDS

ب

بشریات، بشریاتی : دیکھئے انسانیات، انسانیاتی

بدھ : عارفِ کامل، مہاتما بدھ BUDDHA

بودھ : بدھ مت کو ماننے والا BUDDHIST

بودھی ستّو BODHI SATTAVA

لفظی مطلب: بدھ کا سا جوہر (ست) رکھنے والا۔ وہ جو آگے چل کر بدھ بنے گا۔ مراد ایک ایسا سادھو فقیر جو خلقِ خدا کی بھلائی کے لئے کام کرتا ہے اور اپنے نروان (آواگون کے چکر سے نجات) کے مقصد کو لوگوں کی خاطر ملتوی رکھتا ہے۔ بودھی ستّو سے مراد وہ سادھو بھی ہیں جو مہاتما بدھ سے پہلے گزرے ہیں مگر دراصل اُسی کے اوتار تھے۔

بندر مانس : PONGID APE

وہ مانس جن کی اولاد بعد میں موجودہ مانسوں کی نسل تک پہنچی جن کی (موجودہ مانسوں کی) چار قسمیں زندہ

ہیں : چمپانزی، اورنگوٹان، گوریلا اور گبن۔

بتیسی DENTITION

بھربھرا پتھر (سنگِ خارا) GRANITE

پ

پدرنسبی PATRILINEAL

پدرسری PATRIARCHAL

پدرمقامی PATRILOCAL

پانی بند WATERPROOF

پنجابی رام مانس : RAMAPITHECUS PUNJABICUS

اسی کو پوٹھوہار مانس کہتے ہیں۔

پوٹھوہار مانس : POTHOHAR APE

پنجابی رام مانس کا وہ نام جو اسے حکومت پاکستان کے ماہرین نے دیا۔

پرت دار چٹان (صلصالی چٹان) : SHALE

پہلی داڑھ (پہلی داڑھیں) : PREMOLAR(s)

داڑھ سے پہلے کے دو دھاری دانت جو دونوں جانب اوپر نیچے دو دو ہیں یعنی کُل آٹھ ہیں۔

پہچان DETERMINATIVE

ت

تاڑ (درخت) PALM (TREE)

تجربی EMPIRICAL

تجربیت EMPIRICISM

تارسیئر TARSIER

ننّھا منا سا جانور جس کی شکل لی مر اور بندر کے درمیان کی ہے۔ اس کا سر گول، بڑی بڑی گول آنکھیں، لمبی ٹانگیں اور مختصر بدن ہوتا ہے۔ چہرہ گول اور کان بڑے ہوتے ہیں۔ انگلیاں لمبی ہوتی ہیں۔ درختوں پر رہتا ہے۔

تل وطنی ABORIGINES

تحریم : TABU, TABOO.

ممنوعہ چیز۔ سماجی طور پر ممنوعہ چیز یا عمل۔ اکثر ایسی چیز کے ساتھ ممانعت اور تقدّس دونوں تصوّرات وابستہ ہوتے ہیں۔ حرام۔

تنتر :

لفظی مطلب 'تانا بانا' کھڈی پر جو دھاگہ بُنا جاتا ہے اُسے تنتر کہتے ہیں۔ مگر اس سے مراد کچھ کتابیں ہیں جن میں سے بعض مذہبی ہیں اور بعض غیر مذہبی۔ ان سب کو ایک نام تنتر دینے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مخصوص اسالیب پر لکھی گئی ہیں۔ تنتر سے مراد تنترک دھرموں کے تحریری متن بھی ہیں جو ہندومت' بدھ مت اور جین مت کی بعض مذہبی رسومات کو بیان کرتے ہیں۔ اس میں حیات و کائنات کے پیچیدہ مسائل نہایت ہی پیچیدہ گنجلک اور ناقابلِ فہم زبان میں اور جنسی استعاروں میں بیان کئے گئے ہیں۔ اس بات پر تنازعہ ہے کہ تنتروں نے ہندومت سے جنم لیا یا بدھ مت سے لیکن چونکہ تنتروں سے ذات پات کی مخالفت اور عورت کی اہمیت اُجاگر ہوتی ہے۔ اس لئے زیادہ قرینِ قیاس یہی ہے کہ تنتروں نے بدھ مت سے جنم لیا۔

تھوک پیداوار MASS PRODUCTION

تھوبا : PISE-E

بہت کم پانی والا گارا۔ ایسے گارے سے بنی دیوار جس میں اینٹیں استعمال نہ کی گئی ہوں۔ اور دیوار کا کُل خام مواد بھی گارا ہی ہو۔

تسلیب : STYLIZATION

تقابلی علم الابدان COMPARATIVE ANATOMY

توانائی ENERGY

ج

جاندار	ANIMAL
جانداروں کی سلطنت	ANIMAL KINGDOM
جیمہ (جیمے)	ORGANISM (s)
جماعت (حیاتیات کی اصطلاح کے طور پر)	CLASS (in biology)
جماعت بندی (")	CLASSIFICATION
جل بھوجی (جانور)	AMPHIBIAN

اسے "جل تھلیا" بھی کہتے ہیں۔

جوہر (نیز دیکھیے عرض جو کہ جوہر کا متضاد ہے) ESSENCE/SUBSTANCE

عربی فلسفے کی اصطلاح میں جوہر سے مراد وہ شے ہے جو قائم بالذات ہو۔ جو اپنے وجود کے لئے کسی دوسرے وجود کی محتاج نہ ہو۔ مرئی دنیا کی ہر چیز جو حقیقت میں اپنا وجود رکھتی ہے جوہر ہے مثلاً ستارے زمین، چاند، پانی، آگ، ہوا اور پودے

جنوبی مانس	AUSTRALOPITHECUS

چ

چقماق	FLINT
چھلکا	FLAKE
چھچھوندر، شریو	SHREW
چند سری حکومت	OLIGARCHY
چند سری	OLIGARCHIC

ح

حجری کلہاڑیاں	CELTS

حجری کانسی کا زمانہ : CHALCOLITHIC AGE

جدید حجری زمانے کے بعد کا وہ عبوری دور جب کانسی ایجاد ہو چکی تھی لیکن کانسی کے اوزاروں کے شانہ بشانہ پتھر کے اوزار بھی استعمال ہو رہے تھے۔

حرحرکیات THERMODYNAMICS

حیاتیات BIOLOGY

خ

خاندان FAMILY

خُرد MICRO

خُرد سماجیات MICROSCIOLOGY

خفیف مانس OLIGOPITCHCUS

اس میں مانس کی کم اور بندر کی زیادہ خصوصیات تھیں۔

خصائصیت TYPOLOGY

خصائصی اعتبار سے TYPOLOGICALLY

د

دو طرفہ مانس AMPHIPITHECUS

ایسا مانس جس میں مانس دونوں کی جسمانی خصوصیات تقریباً برابر پائی جائیں۔

داڑھ : MOLAR (s)

چبانے کے موٹے دانت، جو بتیسی کے چاروں آخری سروں پر تین تین ہیں۔ کل بارہ ہیں۔

ر

ریت پتھر SANDSTONE

روغنی تہہ (مٹی کے برتنوں پر) FAIENCE

رواں (نیز دیکھئے غیر رواں) MOBILE

رام مانس RAMAPITHECUS

رومی (نسل) MEDITERRANEAN (Race)

ز

زاغ بند : CORBELLED

ایک طرز تعمیر جو محراب یا دیوار میں کھڑکی یا روزن رکھنے کے لیۓ استعمال ہوتا ہے۔ اس میں پہلے تو دیوار کی کچھ اونچائی تک درمیان میں خلا رکھا جاتا ہے پھر دونوں طرف سے ہر ردّے میں آخری سرے پر آدھی اینٹ آگے بڑھا کر رکھی جاتی ہے۔ حتّٰی کہ چند ردّوں کے بعد دونوں طرف کی آگے بڑھتی ہوئی اینٹیں مل جاتی ہیں اور خلا پر معکوس زینہ دار محراب بن جاتی ہے۔ اس طرز تعمیر کو زاغ بندی یا CORBELLING کہتے ہیں۔

س

سلسلہ (حیاتیات میں) ORDER (in biology)

سلطنت (حیاتیات میں) KINGDOME (in biology)

سنگِ خارا (بھُربھُرا پتھر) GRANITE

سریانی IMMANENT

سِلپیہ پتھر GNEISS

سُرخ عقیق CARNELIAN

سفید عقیق CHALCEDONY

سنگِ سلیمان AGATE

سنگِ جراحت سیلکھڑی ALABASTER

سماجی تولید SOCIAL REPRODUCTION

سماجی تولید

سماجی تولید کسی معاشرے میں پرانے سماجی طبقات کا ختم ہو جانا اور نئے سماجی طبقات کا جنم لینا، مثال کے طور پر آزاد اور غلام دونوں انسانوں کے طبقات کا ختم ہو جانا اور جاگیردار اور مزارع کے طبقات کا نمودار ہو جانا۔ یا جاگیردار اور مزارع کے رشتوں کا ختم ہو جانا اور صنعت کار اور مزدور کے طبقات کا اُبھر آنا وغیرہ۔

ش

شکلیات	MORPHOLOGY
شکلیاتی	MORPHOLOGICAL
شوجی کی پہاڑیاں	SIVALIK HILLS
شیردار جانور؛ انہیں پستانیہ بھی کہتے ہیں۔	MAMMALS

ص

صابن پتھر	STEATITE
صف بندی	POLARISATION
صوتیات	PHONETICS
صوتیات دان	PHONETICIANS
صنف	GENUS

ط

طبقہ (سماجیات میں)	CLASS (in sociology)

ع

عرض : وہ چیز جو قائم بالذات نہ ہو۔ بلکہ جس کا وجود کسی دوسری چیز کے وجود کے ساتھ قائم ہو۔

مثلاً کپڑے پر رنگ، کاغذ پر حرف کیونکہ رنگ اور حرف کا قیام علی الترتیب کپڑے اور کاغذ پر ہے۔ عموماً اس کا ترجمہ انگریزی میں APPEARANCE کیا جاتا ہے جو کہ زیادہ صحیح نہیں۔ فلسفے کی زبان میں اس کا بہتر ترجمہ ACCIDENT ہوگا۔

عینی — IDEALIST

عینیت (عینیت پرستی) — IDEALISM

علم البدن — ANATOMY

علم آثار (اثریات) — ARCHAEOLOGY

غ

غلام دار سماج — SLAVE - HOLDING SOCIETY

غلام دار سماجی نظام — SOCIAL SYSTEM Based on SLAVERY

غلام دار طرزِ پیداوار — Slave mode of production

غیر رواں — IMMOBILE

ف

فطریات — MYCOLOGY

ق

قبل تاریخ — PREHISTORY

قبل مورخ — PREHISTORIAN

قلعی — TIN

قریب انسان نما مانس — PARANTHROPUS

ک

کیفیتی — QUALITATIVE

کاٹنے کے دانت : INCISORS

بتیسی کے درمیان میں بالکل سامنے نظر آنے والے چار اوپر اور چار نیچے کے دانت۔ کل آٹھ ہیں۔

کھڑیا مٹی GYPSUM

کھڑا انسانی مانس HOMO ERECTUS

کشتری : برہمن ازم کے مطابق چار بنیادی ذاتوں میں سے دوسری ذات

کھتری : کشتریوں کی ایک ضمنی ذات جو کہ ازمنۂ وسطیٰ میں وجود میں آئی۔ یہ جاگیرداری کا زمانہ تھا۔ زیرِ نظر تصنیف میں جن تاریخی ادوار کا احاطہ کیا ہے کھتری کی ذات اُن سے بعد کی پیداوار ہے۔

گُلا (گُلہ) کُنبہ

گ

گاری پتھر، گار پتھر، گاری چٹان: QUARTZ (ite) اسے چینی پتھر بھی کہتے ہیں۔

گُھنگھرال SPIRAL

گایتری : رگ وید کا مقدس ترین شعر جو یوں ہے:

"ہم مقدس سورج کی اُس افضل الشان روشنی میں دھیان کرتے ہیں۔ وہ ہمارے دماغوں کو منور کر دے۔"

گایتری رِگ وید کی ایک بحر کا نام بھی ہے اور ایک دیوی کا بھی۔

ل

لاجورد LAPIS LAZULI

لال بیگ COCKROACH

لی مر LEMUR

لونیہ CHROMOSOME

م

مادّہ MATTER

مابعدالطبیعیات	METAPHYSICS
مابعدالطبیعیاتی	METAPHYSICAL
ماخذ	SOURCE
مآخذ	SOURCES
مانس	APE (PITHECUS)
ماقبل مانس	PROSIMIAN
ماقبل زائد مانس :	PROPLIOPITHECUS

اس میں مانس کی زیادہ خصوصیات تھیں اور بندر کی کم۔ مگر خود مانس نہ تھا۔ بلکہ اُس کی قدیم کم ترقی یافتہ شکل تھا۔

مانسی	SIMIAN
ماورائی	TRANSCENDENTAL
ماورائیت (ماوراء پرستی)	TRANSCENDENTALISM
ماہرینِ ارضیات	GEOLOGISTS
ماہرِ اثریات ماہرِ آثار	ARCHAEOLOGIST
مغز	CORE
مِن جُملہ	INTER-ALIA
مظاہر پرستی	ANIMISM
منقوش خاکستری برتن	PAINTED GREY WARE (PGW)
مادر نسبی	MATRILIN EAL
مادرسری	MATRIARACHAL
مادر مقامی	MATRILOCAL
مسلوب	STYLIZED
مقداری	QUANTITATIVE

ن

ناکارگی — ENTROPY

ناب (جمع انیاب) — CANINE (teeth)

نوک دار دانت، پنجابی میں اُنہیں سوئے کہتے ہیں۔ کل چار ہیں۔ کاٹنے کے دانتوں اور پہلی داڑھوں کے مابین، دو اوپر دو نیچے، واقع ہیں۔

ناقص عقیق — CHERT

نراج — ANARCHY

نوع (جمع انواع) — SPECIES

نیائے: — NYAYA

قدیم ہندو فلسفے کے چھ بڑے مکاتیب میں سے ایک۔ باقی پانچ کے نام یوں ہیں۔ ویدانت، میمانسہ (یا میمامسہ)، یوگ، سانکھیہ اور ویشیشک۔ یہ چھ مکاتیبِ فکر آستک ہیں یعنی راسخ العقیدہ یا عقیدہ پرست۔ اِن کے بالمقابل مادی اور منکرین عقائد کے مکاتیبِ فلسفہ کو ناستک کہتے ہیں۔ بڑے ناستک مکاتیب تین ہیں: چارواک، بدھ مت اور جین مت۔

ی

یاقوت — AMAZONITE (or Amazone Stone).

یشب — JADE

یک خلیاتی۔ یک خلوی — UNICELLULAR

ابتدائی	PRIMITIVE
انتہائی نزدیکی زمانہ	PLEISTOCENE
آرڈووشین زمانہ	THE ORDOVICIAN PERIOD
بالائی قدیم مجّر حیات کادور	THE UPPER PALAEOZOIC ERA
بالائی کاربن دار زمانہ	THE UPPER CARBONIFEROUS PERIOD
پہاڑی زمانہ	THE JURASSIC PERIOD
پہلا نزدیکی زمانہ	PALAEOCENE
پرمین زمانہ	THE PERMIAN PERIOD
تین پرتی زمانہ	THE TRIASSIC PERIOD
تیسرا زمانہ	THE TERTIARY PERIOD
چاک دار زمانہ	THE CRETACIOUS PERIOD
چوتھا زمانہ	THE QUARTERNARY PERIOD
خفیف نزدیکی زمانہ	OLIGOCENE
خارپوست	ECHINODERMIC
درمیانی مجّر حیات کا دور	THE MESOZOIC PERIOD

ڈ

ڈیونین زمانہ	THE DEVONIAN PERIOD

رسلوُرین زمانہ	THE SILURIAN PERIOD
جبلہ	CHORDATE
طفل شکلی	PAEDOMORPHIC
فجری نزدیکی زمانہ	EOCENE
کم نزدیکی زمانہ	MIOCENE
کیمبرین زمانہ	THE CAMBRIAN PERIOD
ماقبل کیمبرین وقت	PRECAMBRIAN TIME
مکمّل نزدیکی زمانہ	HOLOCENE
نزدیکی زمانہ	PLIOCENE
نئی حیات کا دَور	THE CENOZOIC ERA

و

ورقی پتھر	SCHIST

BIBLIOGRAPHY

1. A DICTIONARY OF HINDUISM, by Margaret & James Stutley, published by Routledge & Kegan Paul, London, 1977.

2. A DICTIONARY OF MUSLIM PHILOSOPHY by Prof. M. Saeed Sheikh, published by the Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore.

3. A GLOSSARY of the TRIBES & CASTES of the PUNJAB & NORTH WEST FRONTIER PROVINCE in three volumes, by Sir Denzil Ibetson, Sir Edward Maclagan and H. A. Rose. (based on the Census Report for the Punjab, 1983, by the Late Sir Denzil Ibetson K.C.S, and the Census Report for the Punjab 1892, by the Hon. Mr. E. D. Maclagan C.S.I. and compiled by H. A. Rose). First edition published 1911, reprinted 1978 by Aziz publishers Lahore.

4. A GUIDE TO TAXILA, by Sir John Marshal reprinted by Sani Communications 255, Hotel Metropole, Karachi (copy right Department of Archaeology in Pakistan 1960. Date of reprint not indicated).

5. A HISTORY OF INDIA vol. I by Romila Thapar, Penguine Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, England, 1983.

6. A HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY in two volumes, edited by M. M. Sharif, reprinted in Pakistan 1983 by Royal Book Company Karachi-3.

7. A SHORT HISTORY OF PAKISTAN in 4 volumes, General Editor I. H. Qureshi (vol. I by Dr. Ahmed Hasan Dani, Vol. II by M. Kabir, vol. III by Sh. A. Rashid and vol. IV by M. A. Rahim, M.D. Chughtai, W. Zaman and A. Hamid), University of Karachi 1984.

8. A SHORT HISTORY OF THE WORLD in two volumes, edited by Prof. A. Z. Manfred, Progress Publishers, Moscow, 1974.

9. A STUDY OF HISTORY, abridged edition in two volumes, by Arnold J. Toynbee (abridgement read and aprproved by Toynbee), Published by DELL PUBLISHING CO, Inc. New York 1981.

10. An Introduction to the study of INDIAN HISTORY by Damodar Dharmanand Kosambi, published by popular Prakash Private Ltd. Bombay reprinted in 1985.

11. ADDRESSES, PROCEEDINGS & PAPERS, vol. I, edited by Prof. Ahmed Hasan Dani, University of Islamabad Press, March, 1975.

12. ANCIENT CITIES OF THE INDUS, edited by Gregory Possehl, 1979 published by Vikas Publishing House Privated Limited, New Delhi, Bombay, Banglore, Calcutta, Kanpur, printed by H. K. Mehta at Thomson Press (India) Limited, Faridabad, Haryana.

13. ANCIENT INDIA by Veda Vyasa – Navijiwan Press, Maclagan Road, Lahore 1932.

14. ANCIENT PAKISTAN, vol. I, Bulletin of the Deptt : of Archaeology University of Peshawar, 1964.

15. ANCIENT PAKISTAN, vol. II, 1965-66, Editor Prof: Ahmed Hasan Dani.

16. ANCIENT PAKISTAN, vol. III, 1967 reprinted under the title, "Timargarha & Gahdhara Grave Culture" edited by Prof : Ahmed Hasan Dani.

17. ANCIENT PAKISTAN, vol. IV 1968-69, Gandhara Fort and Gandhara Art, edited by Prof : Ahmed Hasan Dani.

18. ANCIENT PAKISTAN, vol. V, 1970-71, Excavations in the Gomal Valley, Prof : Ahmed Hasan Dani.

19. ANCIENT WORLD, by Theodore Roland-Entwistle, Gallery Press, London.

20. ARCHAEOLOGY OF SIND, edited by Muhammad Ishtiaq Khan Department of Archaeology & Museums, Ministry of Education, Government of Pakistan, Karachi, 1975.

21. ARCHITECTURE IN PAKISTAN, by Kamil Khan Mumtaz, published by Concept Media pte Ltd. Singpore, 1985.

22. ART THROUGH THE AGES, by Helen Gardner, published by Harcourt Brace Jovanovich Inc. New York, 1975.

23. A SURVEY OF MUSEUMS & ARCHAEOLOGY IN PAKISTAN, by Prof : Ahmed Hasan Dani, University of Peshawar 1970.

24. ATLAS OF MAN, edited by John Gaisford published by Marshal Cavendish Books Limited, 1983.

25. ATLAS OF PAKISTAN, published by the Director Map Publications, Survey of Pakistan, Murree Road, Rawalpindi.

26. THE ANTIQUITIES OF SIND WITH HISTORICAL OUTLINES, Henery Cousens, Oxford University Press Karachi reprint 1975. (First published in 1929).

27. THE BRAHUI LANGUAGE, by M.S. Andronov published by Nauka Publishing House, Central Department of Oriental Literature Moscow, 1980.

28. THE CAMBRIDGE ILLUSTRATED HISTORY OF THE WORLD'S SCIENCE, by Colin A. Ronan, 1984, Cambridge University Press, Newnes Books 34-88. The Centre, Feltham, Middlesex, TW 13 4BH, distributed by the Hamlyn Publishing Group Limited, Rushden, Northants, England.

29. THE CAVE HOUSE OF PEKING MAN, by Chia Lanpo, Foreign Languages Press, Peking, 1975.

30. THE CHACHNAMA, translated from Persian by Mirza Kalich Beg Fredun Beg reprint Vanguard Books Limited, Lahore 1985.

31. CHARIOTS OF THE GODS, by Erich Von Daniken, Published by Corgi Books, Transworld Publishers Ltd. London. 1976.

32. CHILAS, by Dr. Ahmed Hasan Dani Quaid-e-Azam, University, Islamabad, 1983.

33. THE CULTURE & CIVILISATION OF ANCIENT INDIA IN HISTORICAL OUTLINES, by D.D. Kosambi, Vikas Publishing House Private Limited, 5-Ansari Road, New Delhi, 1983.

34. EARLY INDIA & PAKISTAN TO ASHOKA, revised edition, by Sir Mortimer Wheeler, published by Frederick A. Preager New York, Washington printed in Great Britain 1968.

35. EARLY INDIAN ECONOMIC HISTORY, by R.N. Saletore M.A., Ph. D., D. Litt, 1975, published by Curzon Press Limited, London, printed in India.

36. EARLY MAN IN CHINA, by Jia Lanpo, Foriegn Languages Press Beijing, 1980.

37. THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA INTERNATIONAL, edition, 1983, by Grolier Incorporated Danbury Connecticut, U.S.A., 30 volumes.

38. THE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, in 8 volumes Editor in Chief Paul Edwards, 1972, published by Macmillan Publishing Co. Inc. and The Free Press New York, Collier Macmillan Publishers London (Manufactured in U.S.A.).

39. EXTRACTS FROM THE DISTRICT & STATE GAZETTEERS OF THE PUNJAB (PAKISTAN) in two volumes, Research Society of Pakistan, University of the Punjab, Lahore, (vol. I June, 1976 Vol. II May, 1977).

40. FROM THE INDUS TO THE TIGRIS, by Henery Walter Bellow, reprint Royal Book Company Karachi-3, 1977.

41. GATES OF INDIA, by Colonal Sir Thomas Holdich, reprint Gosha-e-Adab, Quetta, 1977.

42. GENESIS, the origins of Man and Universe, by John Gribbin, published by Dell Publishing Co, Inc. New York, 1982.

43. "German Book on Indus Valley", an article by Prof : Karl Jettmar (THE PAKISTAN TIMES, Sept : 11, 1987).

44. HARAPPAN CIVILIZATION, edited by Gregory L. Possehl, Oxford Publishing Co. New Delhi, 1982.

45. THE HAMLYN HISTORICAL ATLAS, General Editor R.I. Moore, The Hamlyn Publishing Group Limited, London, 1981.

46. THE HISTORICAL ROLE OF ISLAM, by M.N. Roy reprinted by Sind Sargar Academy, Chowk Minar, Anarkali, Lahore (no date indicated).

47. HISTORICAL WRITINGS ON PAKISTAN, vol. II, edited by Prof: Ahmed Hasan Dani, University of Islamabad Press July, 1974.

48. THE HISTORIES, by Herodotus, translated by Aubry Selincourt, revised with an introduction and notes by R.A. Burn, published by Penguine Books Limited, Harmondworth, Middlesex, England, 1983.

49. HISTORY OF THE ANCIENT WORLD, by Dr. F. Korovkin, Progress Publishers, Moscow, 1985.

50. HISTORY OF THE PUNJAB, vol. I, edited by L.M. Joshi, General Editor Fauja Singh, Punjabi University Patiala. 1977.

51. HISTORY OF THE PUNJAB, by Syed Mohammad Latif, published by Eursia Publishing House (Private) Limited, New Delhi-I, 1964.

52. HISTORY OF THE RISE OF THE MOHAMMAD POWER IN INDIA, by Mahomed Kasim Ferishta, translated by John Briggs, 4 volumes reprinted by Sang-e-Meel publications Lahore, 1977 (First Published in 1829).

53. THE IMAGE OF INDIA, by G. Bongard-Levin and A. Vigasin, Progress Publishers Moscow, 1984.

54. THE INDUS CIVILIZATION, by Sir Mortimer Wheeler, Third Edition, Cambridge University Press, 1968, reprinted 1972.

55. INDUS CIVILIZATION'S VAST REACH, article by Dr. M. Rafique Moghal (The Pakistan Times, June, 26 1987).

56. INDUS VALLEY CIVILIZATION, A DECADE OF EXPLORATIONS, by Dr. Y.D. Sharma.

57. INDUS VALLEY AND EARLY IRAN, by Dr. F.A. Khan, 1964 Department of Archaeology, Karachi.

58. INTERNATIONAL ENCYCLOPEDIA OF THE SOCIAL SCIENCES in 18 volumes by the Macmillan Company and The Free Press, New York, Collier Macmillan Publishers, London, Manufactured in the U.S.A., edition 1972.

59. MACMILLAN DICTIONARY OF ANTHROPOLOGY, by Charlotte Seymour-Smith, Macmillan Press Ltd. London and Basingstoke 1987.

60. MACMILLAN DICTIONARY OF ARCHAEOLOGY, editor Ruth D. Whitehouse, Macmillan Press London, 1985.

61. MACMILLAN DICTIONARY OF HISTORICAL TERMS, by Chris Cook, Macmillan Press, London, 1986.

62. MACMILLAN STUDENT ENCYCLOPHEDIA OF SOCIOLOGY, edited by Michael Mann, Macmillan Press London, 1987.

63. MATTER AND MAN, by M. [illegible]siyev & K. Stanyukovich, translated from Russian by V. Talmy, published by Peace Publishers Moscow, (date of printing/publication not indicated).

64. MUSLIMS IN INDIA, A BIOGRAPHICAL DICTIONARY in two volumes, Vanguards Books Limited, Lahore, 1985.

65. NATIONAL GEOGRAPHIC ATLAS OF THE WORLD, revised third edition, by the National Geographic Society, Washington DC, 1970.

66. THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANICA, 15th editio[illegible] printed 1985, U.S.A, by Encyclopaedia Britanica Inc. Chic[illegible] 32 volumes.

67. NEW LIGHT ON THEOCRATIC CHIEFDOM-INDUS CIVILIZATION, article by Parveen Talpur (daily Dawn 21-8-1986).

68. NEW HOMONOID PRIMATES FROM THE SIWALIKS OF PAKISTAN AND THEIR BEARING ON HOMONOID EVOLUTION, article by D. Pilbeam (NATURE number 270, pp. 689-695, 1977).

69. THE OXFORD HISTORY OF INDIA, by Vicent A. Smith, edited by Percival Spear, Oxford University Press Karachi, 1983.

70. PAKISTAN ABODE OF MAN'S DIRECT ANCESTOR, by Tanveer S. Khan (The Pakistan Times, December, 25, 1980).

71. PAKISTAN ARCHAEOLOGY, Number I, 1964, the Department of Archaeology, Ministry of Education, Government of Pakistan, Karachi.

72. PAKISTAN ARCHAEOLOGY, Number 2, 1965, the Department of Archaeology, Karachi.

73. PAKISTAN ARCHAEOLOGY, Number 6, 1969, Karachi.

74. PAKISTAN ARCHAEOLOGY, Number 7, 1970-71, Karachi.

75. PAKISTAN ARCHAEOLOGY, Number 8, 1972, Karachi.

76. PAKISTAN ARCHAEOLOGY, Number 9, 1979, Department of Archaeology, Karachi.

77. THE PART PLAYED BY LABOUR IN THE TRANSITION FROM APE TO MAN, Frederick Engels Forein Languages Press Peking 1975.

78. POLITICAL & SOCIAL MOVEMENTS IN ANCIENT PUNJAB, by Buddha Prakash Ph. D, D. Litt. reprinted Aziz Publishers Lahore, 1976.

79. PREHISTORIC INDIA TO 1000 B.C. by Stuart Piggot, (this edition first published in 1962, Cassell Company Limited, 35, Red Lion Square, London WCI), Printed in Czechoslovkia.

80. PRIMITIVE SOCIETY By Chiao Chien (China Recountructs col. XXVII, No. 10, October, 1978).

81. PUNJAB CASTES by Sir Denzil Ibetson, first printed by Superintendent Government Printing Punjab 1916, reprint by Sh: Mubarak Ali Inside Lohari Gate, Lahore 1982.

82. THE QUEST FOR IDENTITY, vol. III edited by Waheed-Uz-Zaman, University of Islamabad Press November, 1947.

83. THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THROUGHT IN ISLAM, by Dr. Allama Muhammad Iqbal edited and annotated by M. Saeed Sheikh, published by the Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore. 1986.

84. RIG VEDA, vol. I, Translated from the original Sanskrit by H.H. Wilson M.A.F.R.S., published by Ashtekar and Co. Poona, 1925.

85. SCIENCE IN HISTORY in 4 volumes by J.D. Bernal, published by the M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1983.

86. THE SEARCH FOR OUR ANCESTORS by Kenneth F. Weaver (National Geographic November, 1985).

87. SIND, the Gazetteer of West Pakistan compiled by Dr. H.T. Sorley published under the authority of Government of West Pakistan, Lahore, 1968.

88. SIND THROUGH THE CENTURIES, edited by Hamida Khuhro, Oxford University Press, Karachi, 1981.

89. SLAVE SOCIETY, Hsia Shang, Western Chou, by Chiao Chien (China Reconstructs vol XXVII, No. 11, November, 1978).

90. SOCIAL LIFE IN ANCIENT INDIA, by H.C. Chakladar, reprint Tariq Publications Aminpur Bazar, Faisalabad, 1987.

91. THE STORY OF CIVILIZATION, Part I OUR ORIENTAL HERITAGE, by Will Durant.

92. THE STORY OF PHILOSOPHY, by Will Durant, Services Book Club, 1985.

93. TRAVELS IN ASIA & AFRICA, IBNE-E-BATTUTA, Services Book Club 1985 (First Published in 1929).

94. THE UNIVERSE IS THE UNITY OF INFINITY AND FINITE-NESS article by Bian Sizu, Dialectics of Nature London, 1980.

95. THE WONDER THAT WAS INDIA, by A.L. Basham, third revised edition by Sidgwick and Jackson London, 1985.

96. ENCYCLOPAEDIA OF INDIAN CULTURE, in 5 volumes, by R. N. SALETORE, Published by Sterling Publishers Pvt. Ltd. New Delhi.

97. THE PRACTICAL SANSKRIT– ENGLISH DICTIONARY, by Vaman Shivram Apte, Published by motilal Banarsidas, Delhi.

98. THE BRAHUI LANGUAGE (Vol. 2) by DENYS BRAY, Published by the Brahui Academy Quetta, 1978. (first published in 1934).

99. A Brahui Reading Book, Part I, II, III, by the Rev. T. J. L. Mayer B & F. B. S., published by the Brahui Academy, Quetta, 1983. (first published in 1906).

کتابیات

۱۰۰۔ اُردو زبان کی قدیم تاریخ عین الحق فرید کوٹی
مطبوعہ اورینٹ ریسرچ سنٹر طارق کالونی، ملتان روڈ، لاہور۔ ۱۹۷۹ء

۱۰۱۔ اُردو لُغت (تاریخی اصول پر) پہلی سات جلدیں
اُردو لُغت بورڈ، کراچی

۱۰۲۔ اُردو تاریخی اٹلس ہندوستان عطر چند کپور اینڈ سنز، تاجران کُتب، لاہور۔ ۱۹۳۹ء

۱۰۳۔ ارضِ پاکستان کی تاریخ (دو جلدیں) رشید اختر ندوی۔ ۱۹۸۶ء

۱۰۴۔ اضافیت کا نظریہ پروفیسر حمید عسکری مرکزی اُردو بورڈ، لاہور ۱۹۷۰ء

۱۰۵۔ اِنسان بڑا کیسے بنا میخائیل ایلین اور ایلینا سیگال مکتبہ دانیال، کراچی۔ ۱۹۸۴ء

۱۰۶۔ انسائیکلوپیڈیا تاریخ عالم (تین جلدیں) ولیم ایل لینگر ترجمہ: مولانا غلام رسول مہر
مطبوعہ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۸۵ء

۱۰۷۔ المنجد (عربی۔اُردو) دارالاشاعت، کراچی۔۱ ۱۹۷۵ء

۱۰۸۔ براہوئی نامہ عبدالرحمٰن براہوئی مرکزی اُردو بورڈ، لاہور ۱۹۷۸ء

۱۰۹۔ براہوئی کہانیاں تلاش اور ترجمہ عبدالرحمٰن براہوئی لوک ورثہ اشاعت گھر، اسلام آباد

۱۱۰۔ پاکستان کی قومیتیں یوری گنکوفسکی دارالاشاعت ترقی ماسکو ۱۹۷۶ء

۱۱۱۔ پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء سبطِ حسن کُتب پرنٹرز و پبلشرز لمیٹڈ، کراچی
مارچ ۱۹۷۵ء

۱۱۲۔ پشتو نامہ سید انوار الحق جیلانی مرکزی اُردو بورڈ، لاہور ۱۹۷۵ء

۱۱۳- پنجابی اور اُردو کے لسانی روابط (مضمون) عین الحق فرید کوٹی ۱۹۷۸ء

۱۱۴- پوٹھوہار عزیز ملک لوک ورثہ اشاعت گھر، اسلام آباد ۱۹۷۸ء

۱۱۵- تاریخ اور روشنی ڈاکٹر مبارک علی نگارشات، لاہور ۱۹۸۶ء

۱۱۶- تاریخ اور فرقہ واریت ڈاکٹر مبارک علی نگارشات، لاہور ۱۹۸۶ء

۱۱۷- تاریخِ بلوچستان رائے بہادر ہتّورام (۱۹۰۷ء) اشاعت جدید
سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۸۵ء

۱۱۸- تاریخِ پنجاب کنھیّالال ہندی سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۸۱ء

۱۱۹- تاریخِ پنجاب مع حالاتِ شہرِ لاہور سیّد محمّد لطیف جدید اشاعت
سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

۱۲۰- تاریخِ تمدّنِ ہند محمّد مجیب پاکستان میں ناشر:
پروگریسو بکس، اُردو بازار، لاہور ۱۹۸۶ء

۱۲۱- تاریخِ سندھ (تین جلدیں) اعجاز الحق قدوسی اُردو سائنس بورڈ، لاہور

۱۲۲- تاریخِ فرشتہ (دو جلدیں) محمّد قاسم فرشتہ ترجمہ: عبدالحیٔ خواجہ
مطبوعہ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور

۱۲۳- تاریخِ فیروز شاہی ضیاء الدین برنی ترجمہ: ڈاکٹر سیّد معین الحق
مطبوعہ: اُردو سائنس بورڈ ۱۹۸۳ء

۱۲۴- تاریخ کا نیا موڑ سید علی عبّاس جلالپوری کلاسیک، لاہور ۱۹۸۴ء

۱۲۵- تاریخ کے نظریات ڈاکٹر مبارک علی نگارشات۔۴۔بیگم روڈ، لاہور۔

۱۲۶- تاریخِ ہندی فلسفہ (پہلی تین جلدیں) ڈاکٹر ایس این داس گپتا
ترجمہ: رائے شیو موہن لعل ماتھر۔ ایم اے ویدانت بھوشن لیکچرار ہندی فلسفہ جامعہ عثمانیہ
مطبوعہ دارالطبع جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن ۱۹۴۵ء (اصل انگریزی کتاب "ہسٹری آف

انڈین فلاسفی" پانچ جلدوں میں ہے۔ اُردو ترجمے کی آخری دو جلدیں دستیاب نہیں ہوسکیں)

۱۲۷ - جدید نسیم اللغات — شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور

۱۲۸ - چترال کی لوک کہانیاں — غلام عمر — لوک ورثہ اشاعت گھر، اسلام آباد

۱۲۹ - حُجۃ اللہ البالغہ — حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی — ترجمہ: مولانا محمدؐ منظور الوجیدی
مطبوعہ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور

۱۳۰ - حکایاتِ پنجاب (تین جلدیں) — مرتّبہ: سی آر ٹمپل — ترجمہ: میاں عبدالرشید
مجلس ترقّیٔ ادب، کلب روڈ، لاہور

۱۳۱ - روایاتِ فلسفہ — علی عبّاس جلالپوری — مطبوعہ: المثال، نیپیر روڈ، لاہور ۱۹۶۹ء

۱۳۲ - سندھی نامہ — نیاز ہمایونی — مرکزی اُردو بورڈ، لاہور ۱۹۷۸ء

۱۳۳ - سیرۃ النبیؐ کامل — مرتّبہ: ابنِ ہشام (دو جلدیں) — ترجمہ: مولانا عبدالجلیل صدّیقی
مطبوعہ: شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور

۱۳۴ - شاخِ زرّیں (دو جلدیں) — سر جیمز جارج فریزر — ترجمہ: سیّد ذاکر اعجاز
مطبوعہ: مجلس ترقّیٔ ادب، ۲۔ کلب روڈ، لاہور ۱۹۶۵ء

۱۳۵ - فرہنگِ آصفیہ — مولوی سیّد احمد دہلوی (پہلا ایڈیشن ۱۹۱۸ء) موجودہ ایڈیشن ۱۹۸۶ء
سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

۱۳۶ - فرہنگِ اصطلاحات (تین جلدیں) اُردو سائنس بورڈ ۲۹۹۔ اپر مال، لاہور
پہلی جلد مئی ۱۹۸۱ء دوسری جلد مئی ۱۹۸۵ء تیسری جلد نومبر ۱۹۸۵ء

۱۳۷ - کشف المحجوب — داتا گنج بخش سیّد علی ہجویریؒ — ترجمہ: ایف ڈی گوہر۔
مطبوعہ: احمد ربانی ایم اے۔ ۲۴۔ میین روڈ، لاہور ۱۹۷۲ء

۱۳۸ - کلام بابا فرید — مرتّبہ: ڈاکٹر سیّد نذیر احمد — مطبوعہ: پیکجز لمیٹڈ، لاہور۔

۱۳۹ - کلام بُلّھے شاہ — مرتّبہ: ڈاکٹر سیّد نذیر احمد — مطبوعہ: پیکجز لمیٹڈ، لاہور۔

۱۴۰ - کلام سلطان باہُو   مرتّبہ: ڈاکٹر سیّد نذیر احمد   مطبُوعہ: پیکجز لمیٹڈ، لاہور

۱۴۱ - کلام شاہ حُسین   مرتّبہ: ڈاکٹر سیّد نذیر احمد   مطبُوعہ: پیکجز لمیٹڈ، لاہور

۱۴۲ - لُغاتِ کشوری   مولوی سیّد تصدّق حُسین - اشاعت جدید - سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

۱۴۳ - مارکسی فلسفہ (مبادیات) و - افاناسی ئیف   ترجمہ: انوار احسن صدیقی
پیپلز پبلشنگ ہاؤس، لاہور

۱۴۴ - ماضی کے مزار   سبطِ حسن ۱۹۶۹ء (اب مکتبہ دانیال کراچی سے دستیاب ہے)

۱۴۵ - مرزا صاحباں   حافظ برخوردار   لوک ورثہ، پوسٹ بکس ۱۱۸۴ - اسلام آباد ۱۹۸۴ء

۱۴۶ - مرّی بلوچ کلچر   رابرٹ این پیہرسن   ترتیب و تجزیہ: فریڈرک بارتھ
اُردو ترجمہ: ریاض صدّیقی   مطبوعہ: نسا ٹریڈرز، کوئٹہ ۱۹۸۴ء

۱۴۷ - مغربی پاکستان کی تاریخ   جلد اوّل   رشید اختر ندوی   مرکزی اُردو بورڈ ۱۹۶۵ء
(اب اس کی پہلی دو جلدیں یکجا چھپ گئی ہیں جو سنگِ میل پبلی کیشنز سے دستیاب ہیں، ان میں جلد اوّل کے کُچھ حصّے محذوف ہیں)

۱۴۸ - نہج البلاغۃ مع ترجمہ و تفسیر   سیّد رئیس احمد جعفری   مطبوعہ: شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور

۱۴۹ - ہندوستان کا سماجی اور معاشی ارتقاء   و - پاولوف، و - رستیانی کوف، گ - شووکوف
مطبوعہ: دارالاشاعت ترقی، ماسکو ۱۹۷۸ء

۱۵۰ - ہیر وارث شاہ   مرتّبہ: محمّد شریف صابر   مطبوعہ: وارث شاہ میموریل کمیٹی
حکومتِ پنجاب، لاہور ۱۹۸۵ء

۱۵۱ - براہوئی قاعدہ   (اُردو - براہوئی)   غلام حیدر حسرت -
مطبوعہ: براہوئی اکیڈمی، کوئٹہ -

۱۵۲ - براہوئی گرامر   ظفر مرزا   براہوئی اکیڈمی، کوئٹہ -

اشاریہ

یحییٰ امجد

نام: محمد یحییٰ
قلمی نام: یحییٰ امجد
ولدیت: مولانا عبدالحکیم خان المتخلص بہ سرمد مظاہری
(ولادت: لکی مروت ۱۹۲۱ء وفات: ملتان ۱۹۷۲ء)
تاریخ ولادت: ۹ مئی ۱۹۴۳ء
تعلیم: ایم اے اردو (پنجاب یونیورسٹی)۔ بی اے گولڈ میڈلسٹ (پنجاب یونیورسٹی)
ملازمت: لیکچرر گورنمنٹ کالج بہاول نگر، مرے کالج سیالکوٹ۔ سی ایس ایس مقابلے کا امتحان ۱۹۶۷ء ایگزیکٹو آفیسر در آمدات برآمدات لاہور، اسسٹنٹ کنٹرولر درآمدات برآمدات لاہور، ڈپٹی کنٹرولر درآمدات برآمدات ملتان، ڈپٹی ڈائریکٹر ایکسپورٹ پروموشن بیورو لاہور، ڈپٹی ڈائریکٹر ایکسپورٹ پروموشن بیورو فیصل آباد، ڈپٹی ڈائریکٹر ٹیکسٹائل کوٹہ مینجمنٹ ڈائریکٹوریٹ فیصل آباد۔

سکونت: لاہور
تصنیف و تالیف: تاریخ پاکستان، قدیم عہد (قدیم ترین زمانوں سے ۵۰۰ ق م تک) ۶۲۶ صفحات، ۱۹۸۹ء - تاریخ پاکستان وسطی عہد (۵۰۰ ق م سے ۱۵۲۶ء تک) ۱۱۰۰ صفحات، ۱۹۹۷ء - فن اور فیصلے (تنقیدی مضامین) ۱۹۷۹ء - کلیات اصغر (گونڈوی) ترتیب و مقدمہ ۱۹۷۰ء - بہترین نظمیں (انتخاب) ۱۹۷۳ء - چینی شاعری (تین ہزار سالہ چینی شاعری کا انتخاب و ترجمہ) ۱۹۸۵ء - واردات سرمد (اپنے والد مرحوم کے شعری مجموعے کی ترتیب اور مقدمہ) ۱۹۷۳ء

ISBN = 969-35-0822-x
Rs . 450.00